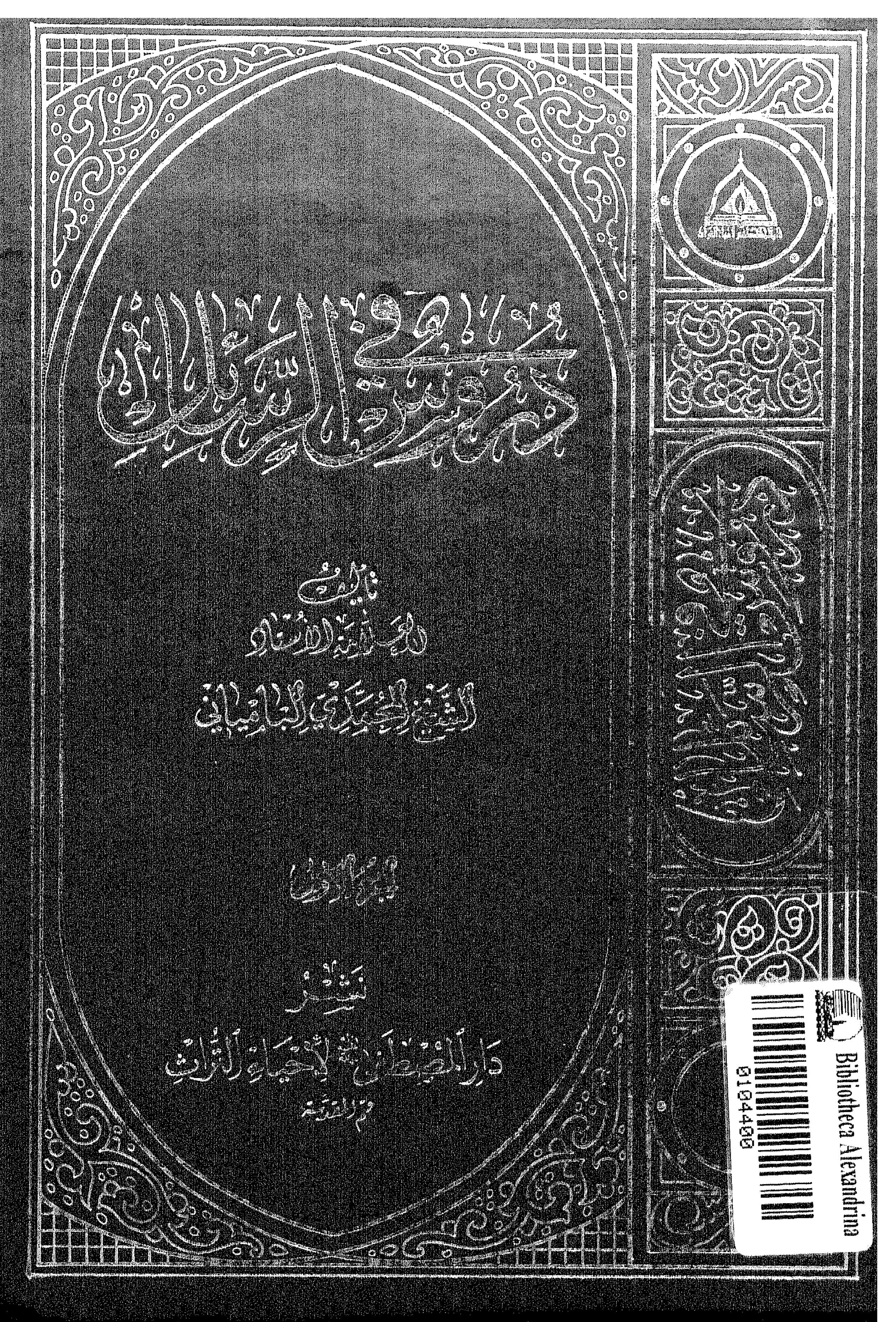
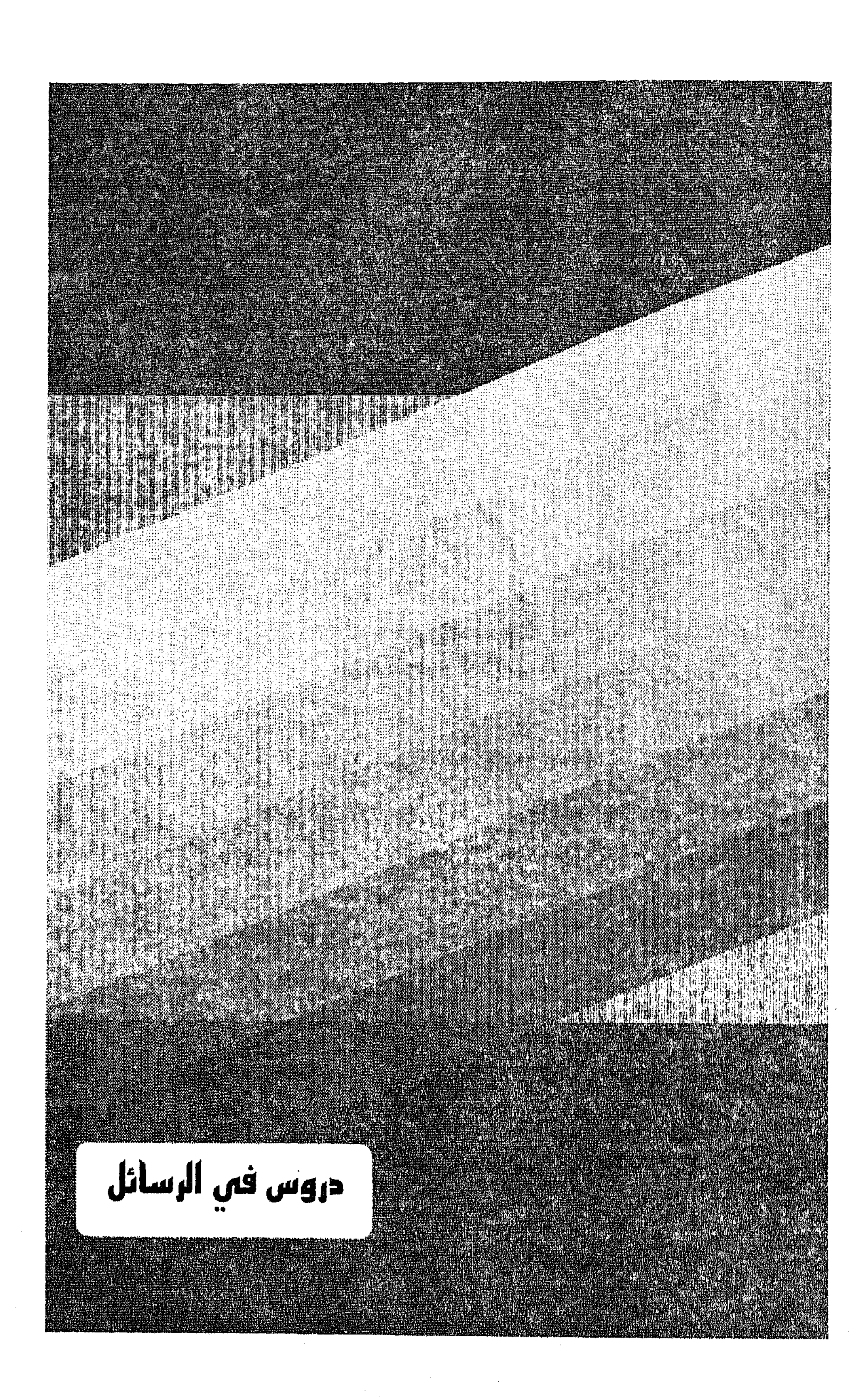
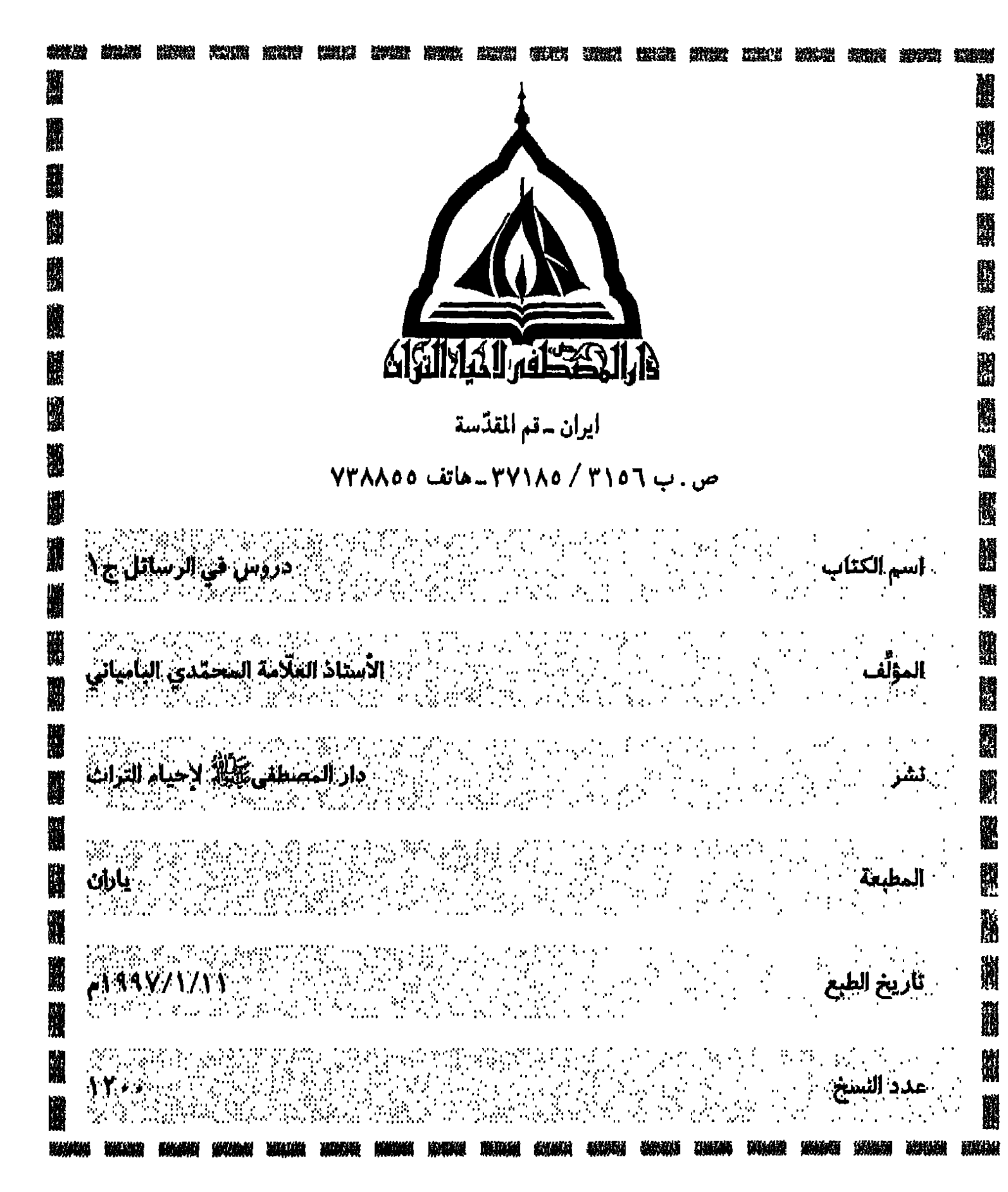

دروس في الرسائل
تأليف
العلامة الأستاذ
الشيخ المحمدي البامياني
الجزء الأول
نشر
دار المصطفى لإحياء التراث
قم المقدسة
Bibliotheca Alexandrina
0104400








دروس في الرسائل



ايران ـ قم المقدّسة

ص . ب ٣١٥٦ / ٣٧١٨٥ ـ هاتف ٧٣٨٨٥٥

اسم الكتاب: دروس في الرسائل ج ١

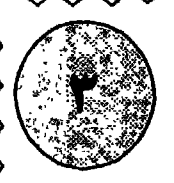
المؤلف: الأستاذ العلّامة المحمّدي البامياني

نشر: دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث

المطبعة: ياران

تاريخ الطبع: ١٩٩٧/١/١١م

عدد النسخ: ١٢٠٠



دروس في الرسائل

تأليف

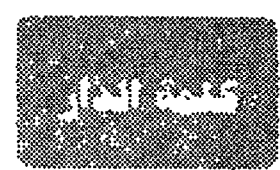
العلّامة الأُستاذ
الشيخ المحمّدي الباميانى

الجزء الأول

نشر
دار المصطفى صلى الله عليه وآله لإحياء التراث
قم المقدّسة




بسم الله الرحمن الرحيم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عدد آلائه والصلاة والسّلام على أشرف أنبيائه، محمّد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد لقد مرّ علم أصول الفقه عند أعلام الشيعة بأدوار متعدّدة، كانت سبباً في تطوّر هذا العلم عندهم، وقد بلغ ذروةً من العمق والتحقيق على يد علّامة العلماء الشيخ الأنصاري قدس سره، الذي كان محققاً بارزاً، وعالماً قلّ نظيره، حتى اعتبروه مؤسساً لبعض قواعده، ومنقحاً لكثير من فوائده.

فلا غرو ـ وهو كذلك ـ أن يتّجه طلبة العلم للاستفادة من غزير علمه وعذب إفاضاته، فاستفاد من محضر درسه المئات، ومن بركات يراعه الآلاف.

وقد خلّف في علم الأصول كتاب **(فرائد الأصول)**، المشتهر بكتاب **(الرسائل)**، الذي هو أدقّ ما أُلّف في هذا الفن، وما زال هذا الكتاب محور البحث والدروس في الحوزات العلمية، ولذا كثُرت شروحه والتعاليق عليه، حتّى أنّه قلّ عالم لا تجد له شرحاً أو تعليقاً عليه.

ومن جملة ما أُلّف في شرحه، هو هذا الكتاب **(دروس في الرسائل)**، الذي جادت به يراع سماحة العلّامة الحجّة الشيخ المحمّدي البامياني (حفظه الله).

وهو أحد أعلام الأساتذة البارزين في حوزة السيدة زينب عليها السلام في سورية. وقد درّس الكتاب أكثر من عشر مرّات، وسجّل دروسه بقلمه في هذا الكتاب.

وقد نحى فيه مؤلّفه (دام ظلّه) منحى الشرح المزجي والمقطعي بحسب ما رآه مناسباً في إيضاح مراد الشيخ رحمه الله.

وقد آثرنا نشره، للاستفادة منه في حوزاتنا العلمية.

وقد قامت لجنة تقويم النص في دارنا بتقويم الكتاب بما هو متعارف عند أهل الفن، كما قامت لجنة تخريج المصادر بتخريج الآيات والروايات، مكتفين بهذا المقدار، حسب ما رأيناه مناسباً في إبراز الكتاب.

وقد رأينا أنّ من المناسب طبع المتن معه، فجعلناه في أعلى الصفحات، مميزاً عن الشرح، حتّى تعمّ الاستفادة منه. وقد اعتمدنا على بعض طبعاته المحقّقة، مع ملاحظة بعض نسخه المطبوعة على الحجر، وأبرزنا ما أخذناه من بعض الطبعات الحجرية بين معقوفتين، كما أنّا جعلنا الزيادات التي أُضيفت على المتن مراعاة لما اقتضاه السياق والترتيب داخل الخط المظلل هكذا ▭

وجعلنا فهارس الكتاب ـ أخيراً ـ مراعين في ذلك المتن والشرح.

وختاماً: نسأله تعالى التوفيق لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، والحمد لله ربّ العالمين.

دار المصطفى صلى الله عليه وآله لإحياء التراث

١٤١٧/٩/١هـ

١٩٩٧/١/١١م

ترجمة المؤلّف

ولد المؤلّف عام ١٣٥٤هـ، ولمّا بلغ سنّ التكليف درس مقدّمات العلوم الحوزوية.

سافر إلى مشهد المقدّسة سنة ١٣٧٩هـ لمواصلة الدراسة الحوزوية فيها، فدرس العلوم العربية والمنطق وشيئاً من الأصول، ومكث فيها مدّة أربع سنوات.

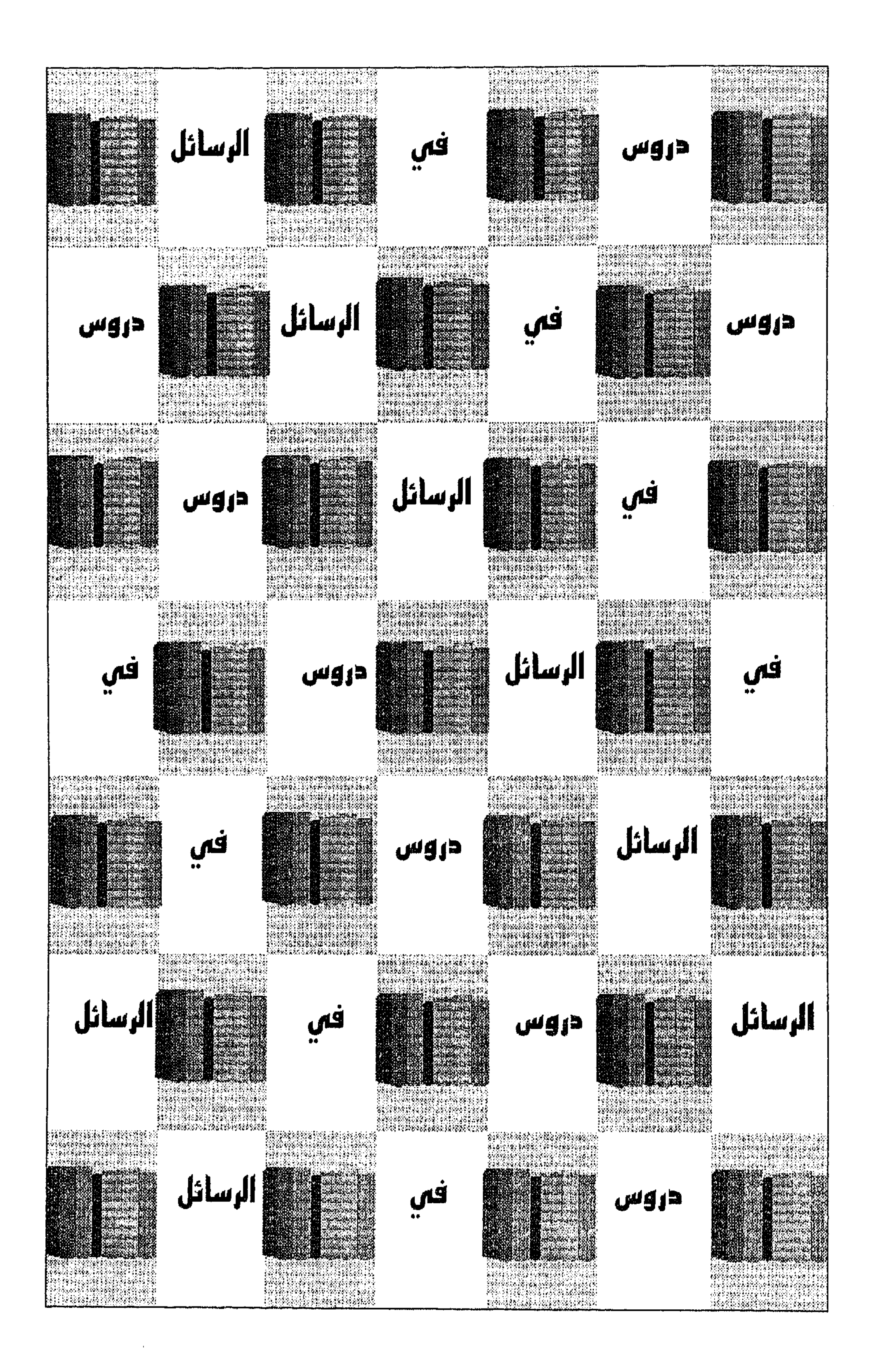
ثمّ سافر إلى العراق سنة ١٣٨٣هـ ودرس في جامعة النجف الدينية ـ التي أسّسها السيّد محمد كلانتر (حفظه اللّه) ـ مراحل السطوح مدّة خمس سنوات، ثمّ حضر أبحاث آية اللّه العظمى السيّد الخوئيّ قدس سره فقهاً وأصولاً، كما حضر عند آية اللّه السيّد البجنوردي قدس سره في الأصول، وحضر بحث آية اللّه العظمى السيّد الإمام الخميني قدس سره في **(المكاسب)**.

وفي سنة ١٣٩٥هـ أجبرته السلطات الحاكمة في العراق على الخروج منه، فتوجّه إلى سورية، ودُعي للتدريس في جوار العقيلة زينب عليها السلام، وبعد الإصرار الشديد عليه استحسن البقاء مع مجموعة من زملائه الأفاضل، ومازال هناك حتّى هذه الفترة.

وهو (حفظه اللّه) من الأعلام الذين يشار إليهم بالبنان، وممّن عُرف بالمواظبة على التدريس بجدّ ونشاط فائق؛ إذ لم تسجّل إدارة الحوزة الزينبية أيّ غياب عليه في خلال أكثر من أربعة عشر عاماً، ومازال (حفظه اللّه) مواظباً على التدريس.

وله مؤلفات في موضوعات مختلفة منها **(أجود الشروح في الكفاية)**، و**(الخلافة والتغطية الإعلامية)** وهذا الكتاب **(دروس في الرسائل)**.

ويتمتّع المؤلّفُ بصفات أخلاقية عالية، جعلته قدوةً لمن غرف من بحر عطائه ونهل من معينه، أمدّ اللّه في عمره، ودام عطاؤه.


دروس في الرسائل
دروس في الرسائل دروس
في الرسائل دروس
في الرسائل دروس في
الرسائل دروس في
الرسائل دروس في الرسائل
دروس في الرسائل



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين وأصحابه المنتجبين.

أمّا بعد فلمّا بدأت بتدريس «الرسائل» باللغة العربية في الحوزة العلمية في سورية ـ دمشق ـ أردت تنظيم وترتيب أبحاثي فجمعتها فى كتاب بعنوان «دروس في الرسائل» وقد تجنبت فيه عن الاختصار المخلّ والتطويل المُملّ، وأسأل الله أن يجعله نافعاً للمحصّلين وذخراً لي في يوم الدين، وأستعين به كي يوفّقني في خدمة الدِّين فإنّه خير مسؤول وخير معين.

المحمّدي البامياني

دمشق ـ جوار عقيلة بني هاشم السيّدة زينب عليها السلام



مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

فاعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلىٰ حكم شرعي؛ فإمّا أن يحصل له الشّكّ فيه، أو القطع، أو الظنّ، فإن حصل له الشك.

(فاعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلىٰ حكم شرعي).

لابد أن نبحث عن أُمور:

الأمر الأول: ماهو المراد من الألفاظ المفردة المذكورة في كلام المصنّف؟ وهي: المكلّف، ثم الالتفات، ثم الحكم.

فنبدأ من المكلّف ونقول: إنّ المراد منه هو المكلّف الواقعي، يعني من وضع عليه قلم التكليف، وهو من جمع الشرائط العامة كالبلوغ، والعقل، والقدرة، فيكون الالتفات قيداً احترازياً، يخرج به الغافل.

نعم، لو كان المراد منه المكلّف الفعلي أعني: البالغ العاقل القادر الملتفت كان قيد الالتفات حينئذٍ لغواً، إلّا أن يقال: إن الالتفات يكون سبباً لتحقق العناوين المذكورة أعني: القطع والظن والشك، فإنها لاتتحقق إلّا به، إذ لا يعقل القطع بحكم أو الظن به أو احتماله للغافل، فلا يكون لغواً، إذ فائدته تحقّق هذه العناوين. ومن هنا ظهر ما هو المراد من الالتفات إذ المراد منه: توجّه المكلّف إلىٰ الحكم الشرعي في مقابل غفلته عنه.

ويبقي الكلام فيما هو المراد من الحكم، والظاهر أن المراد منه هو الحكم الفعلي فقط، إذ لا يجب امتثال مالم يبلغ مرتبة الفعليّة من الحكم الاقتضائي والإنشائي مع القطع فضلاً عن الظن أو الشك فما يترتّب عليه الأثر من وجوب الامتثال عند العلم به والرجوع إلىٰ الأُصول عند الشك هو الحكم الفعلي.

فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاك في مقام العمل، وتسمّىٰ بالأُصول العمليّة. وهي منحصرة في أربعة، لأنّ الشك إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، وعلىٰ الثاني

ثم المراد من القطع و الظن واضح لا يحتاج إلىٰ البيان.

نعم، المراد من الشك لابد أن يكون بمعنىٰ تساوي الطرفين حتىٰ يكون مبايناً للقطع والظن كما يقتضيه قانون التقسيم؛ إذ التقسيم يقتضي تباين الأقسام، فالتقسيم الثلاثي كما في كلام المصنّف ﷺ؛ مبنيٌّ علىٰ كون الشك بالمعنىٰ المذكور، لا بمعنىٰ عدم العلم في مقابل العلم، فالصحيح أن يجعل التقسيم علىٰ هذا المعنىٰ الثاني ثنائياً.

ونستكشف من جعله التقسيم ثلاثياً أن الشك يكون بالمعنىٰ الأول، إلاّ أن يقال: إن مقصوده من التقسيم هو تبويب كتابه باعتبار حالات المكلّف، ولهذا جعل هذا الكتاب ثلاثة مقاصد: المقصد الأول: في القطع، والثاني: في الظن، والثالث: في الشك.

(**فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية**... إلىٰ آخره).

يمكن أن يقال: إن القواعد المذكورة بعضها شرعية كالاستصحاب علىٰ قول، وبعضها عقلية كالتخيير، وبعضها شرعية وعقلية كالبراءة والاحتياط، فتسمية الجميع بالقواعد الشرعية لا معنىٰ لها أصلاً، فإنه يقال: والأمر وإن كان كذلك الاّ أنَّ الشارع قد أمضىٰ حكم العقل فترجع القواعد إلىٰ الشارع جعلاً أو امضاءً.

(**وتسمّىٰ بالأُصول العمليّة**).

أي: القواعد العملية في مقابل الأدلة الاجتهادية، فيكون الأصل هنا بمعنىٰ القاعدة ولمّا كان كل واحد من الاستصحاب والبراءة والتخيير قاعدة كلية كان الصحيح أن تجمع بالقواعد العملية: يعني تسمّىٰ هذه القواعد بالعملية لأنها ثابتة للشاك في مقام العمل فيرجع إليها حينما لم يكن له دليل علىٰ الحكم.

الأمر الثاني: بيان حصر الأُصول العملية في الأربعة، كما أشار اليه بقوله: (**وهي منحصرة في أربعة**).

وظاهر كلامه ـ ابتداءً ـ وإن كان حصر نفس الأُصول في الأربعة، اذ الضمير في قوله: (**هي**) يرجع إلىٰ الأُصول نفسها، الاّ ان كلامه في مقام بيان تعليل الحصر نصّ في حصر مجاريها علىٰ الاربعة، ثم هذا الحصر حصر عقلي، لأنّه يدور بين النفي والإثبات كما هو

فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا، وعلىٰ الأوّل، فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلّف به، فالأوّل: مجرىٰ الاستصحاب، والثاني: مجرى التخيير، والثالث: مجرىٰ أصالة البراءة، والرابع: مجرىٰ قاعدة الاحتياط.

[فالأوّل مجرىٰ الاستصحاب، والثاني مجرىٰ أصالة البراءة، والثالث مجرىٰ قاعدة الاحتياط والرابع مجرىٰ قاعدة التخيير. خ ل].

[وبعبارة أُخرىٰ: الشكّ إمّا أنّ يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأوّل مجرىٰ الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الشكّ فيه في التكليف أو لا، فالأوّل مجرىٰ أصالة البراءة، والثاني إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأوّل مجرىٰ قاعدة الاحتياط، والثاني مجرىٰ قاعدة التخيير. نسخة].

واضح في المتن.

نعم، حصر نفس الأُصول في الأربعة استقرائي بمعنىٰ أنَّ الأُصول التي تجري في جميع أبواب الفقه منحصرة فيها، وإلّا فالأُصول كثيرة.

(لأنّ الشك إمّا أنْ يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا).

ومن تقييده الحالة السابقة بكونها ملحوظة يظهر أنّ مطلق الحالة السابقة لا يكفي في الاستصحاب، بل لابد فيه من الحالة السابقة الملحوظة، وهي تتحقّق في مورد الشك في الرافع كما يأتي في الاستصحاب.

الأمر الثالث: بيان الفرق بين عبارتي المصنف ﷺ في مجاري الأُصول.

وخلاصة الفرق: إن مجرىٰ التخيير في التعبير الأول أعمّ منه في التعبير الثاني، لأنّ مجراه في الأول ما لايمكن الاحتياط فيه، سواء كان الشك في التكليف أوالمكلّف به، وهذا بخلاف التعبير الثاني حيث جعل مجرىٰ التخيير فيه الشك في المكلّف به فقط، فيكون التعبير الأول أعمّ مورداً من الثاني، حيث يجري التخيير في الموردين بحسب التعبير الأول وفي المورد الواحد حسب التعبير الثاني.

وذكر بعض الشراح أنّ المصنف ﷺ عبّر بالعبارة الأُولىٰ في الدورة الأُولىٰ من تدريسه، وبالثاني في الدورة الثانية منه، وكيف كان لا يخلو ما ذكره من إشكال عدم الاطّراد، أو عدم الانعكاس، ولكن ليس في هذا المختصر مجال للنقض والإبرام.

وما ذكرنا هو المختار في مجاري الأُصول الأربعة، وقد وقع الخلاف فيها، وتمام الكلام في كلّ واحد موكول إلىٰ محلّه.

فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة: الأوّل: في القطع، والثاني: في الظّن، والثالث: في الأُصول العمليّة المذكورة التي هي المرجع عند الشّك.

(وما ذكرنا هو المختار).

أي: ما ذكرنا من الرجوع إلىٰ البراءة فيما إذا كان الشك في التكليف التحريمي هوالمختار لا ما ذهب اليه الاخباريون حيث قالوا بوجوب الاحتياط فيه، وكذلك المختار في الشك في المكلّف به هو الحكم بوجوب الاحتياط إن أمكن، والحكم بالتخيير إن لم يمكن، دون ما ذهب إليه المحقّق القمّي‏ﷺ حيث قال بالبراءة في الشبهة المحصورة التي هي من موارد الشك في المكلّف به. هذا تمام الكلام في البحث عن الأُمور.

ثم ما ذكره المصنف‏ﷺ أخيراً يكون بمنزلة الفهرست الإجمالي للكتاب حيث قال: (فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة: الأول: في القطع، والثاني: في الظن، والثالث: في الأُصول العملية المذكورة).

❁ ❁ ❁

المقصد الأول

في القطع



بحث القطع

مقدمة:

وقبل البحث عن القطع نطرح سؤالين لايخلو طرحهما عن مناسبة وفائدة:

السؤال الأول: لماذا قدم المصنفﷺ بحث القطع علىٰ بحث الظن والشك؟ ثم لماذا قدّم بحث الظن علىٰ الشك؟

السؤال الثاني: لماذا اختار في المقصد الأول عنوان القطع، ولم ينتخب عنوان اليقين والعلم مع أنَّ هذه العناوين مشتركة في أنّها اعتقاد جازم؟

أما الجواب عن السؤال الأول فنقول: إنّه قدّم بحث القطع لأحد أمرين:

الأول: لشرافة القطع علىٰ الظن والشك.

أمّا شرافته علىٰ الظن فلأنَّ حجّيته ذاتية بخلاف الظن، إذ هو حجّة بجعل من الشارع.

وأمّا شرافته علىٰ الشك فلا يحتاج إلىٰ البيان، إذ الشك ليس بحجّة، بل لايعقل أن يكون حجّة، ومن هنا يظهر وجه تقديم الظن علىٰ الشك.

والثاني: لاختصار بحث القطع دونهما.

وأمّا الجواب عن السؤال الثاني، فنقول: إنّ المصنفﷺ أراد أن يبحث عن التجرّي، والبحث عنه يناسب عنوان القطع دون اليقين والعلم، وذلك لأنّ التجرّي -كما سيجيء- هو مخالفة القطع غير المطابق للواقع، فيكون مقابلاً للمعصية، وهي مخالفة القطع المطابق للواقع.

مقدمة

فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً، لأنّه بنفسه طريقٌ إلىٰ الواقع، وليست طريقيّته قابلةً لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً.

ثم القطع هو: الاعتقاد الجازم سواء كان مطابقاً للواقع أم لم يكن، فيأتي فيه بحث التجرّي، ويصح أن يبحث عنه تحت عنوان القطع، كما يصحّ أن يبحث عن المعصية، وهذا بخلاف العلم واليقين لأنّ اليقين: هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، وكذا العلم، إذ المطابقة للواقع قيد فيهما، وبهذا لم يبق مجال لبحث التجرّي تحت عنوان اليقين والعلم، ولهذا اختار عنوان القطع.

(لا إشكال في وجوب متابعة القطع، والعمل عليه ما دام موجوداً لأنّه بنفسه طريق إلىٰ الواقع، وليست طريقيّته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً).

يقع الكلام في بحث القطع من جهتين:

الجهة الأولىٰ: يقال علىٰ القطع بأنّه طريق.

والجهة الثانية: يقال: إنّه حجّة، فهنا قضيتان هما:

١ ـ القطع طريق.

٢ ـ القطع حجّة.

فيبحث في كلتا الجهتين عن محمول القضيتين بأنّه ذاتي للقطع أم لا؟

ويقع الكلام في الجهة الأُولىٰ في أنّ طريقيّته ذاتية أو جعلية؟

قال المصنّف ﷺ: إن طريقيّته ذاتية لا تنالها يد الجعل والتشريع إثباتاً ولا نفياً، إذ لا معنىٰ لجعل ما هو حاصل بذاته، بل الجعل مستلزم لتحصيل ما هو حاصل بالتكوين بالتشريع وهو محال.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ طريقيّة القطع ذاتية له؛ إمّا بذاتي باب البرهان، أو الايساغوجي، إذ لو كانت ماهية القطع نفس الانكشاف كانت طريقيّته ذاتية بذاتي باب الايساغوجي، فالقاطع حينئذٍ يرىٰ الواقع، وينكشف له انكشافاً تامّاً، فيكون القطع بحسب ماهيته طريقاً، فلا

معنىٰ لتوهّم جعل الطريقية لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، كما لا معنىٰ لتوهّم نفي الطريقيّة عنه لأنّ سلب الشيء عن نفسه محال، فإذا لم تكن الطريقيّة مجعولة لم تكن حجّيته مجعولة، إذ الحجّية لازمة لها، وثبوت لازم الشيء له ضروري.

وأمّا إذا لم تكن ماهية القطع نفس الانكشاف والطريقيّة بل كانت طريقيّته لازمة لماهيّته لكانت طريقيّته ذاتية بذاتي باب البرهان، كالزوجية بالنسبة إلىٰ الأربعة فلا تقبل الجعل ـ أيضاً ـ إثباتاً لأنّ لازم الماهية لا ينفك عنها، فيكون ثبوته لها ضرورياً، ولا نفياً لأنّ سلبه عنها محال.

ومن هنا يظهر أنّ حجّيته كطريقيّته لاتقبل الجعل إثباتاً أونفياً لأنّها لازمة لها لاتنفك عنها، فلا تقبل الجعل إثباتاً لكون ثبوت اللّازم ضرورياً، ولانفياً لكون سلب لازم الشيء عنه محالاً. هذا تمام الكلام في الجهة الأُولىٰ.

والكلام في *الجهة الثانية* يقع في حجّية القطع.

والمراد من حجّيته هو وجوب متابعته، والعمل علىٰ طبقه فيكون وجوب العمل علىٰ طبقه من لوازم طريقيّته، كما يظهر من التعليل حيث علّل وجوب المتابعة بقوله: لأنّه بنفسه طريق إلىٰ الواقع، فلا يكون قابلاً للجعل إثباتاً ونفياً، كما تقدّم، ثم المراد من وجوب متابعة القطع ليس وجوباً شرعياً بل يكون حكماً عقلياً.

وهناك وجوه أُخر ذكرت لعدم قابلية حجّية القطع لجعل الشارع:

منها: إنّه لو كانت حجّيته بالتعبّد الشرعي لزم التسلسل، إذ اعتبار كل شيء موقوف علىٰ العلم به من الشارع، فالقطع لو لم يكن حجّة بنفسه فلابدَّ من أن يتوقف علىٰ قطع آخر وهكذا، فيلزم التسلسل أو الدور.

ومنها: إنّه لو كان اعتباره بجعل من الشارع فلابدَّ ـ حينئذٍ ـ أن يكون قابلاً لحكم الشارع نفياً وإثباتاً فلو كان كذلك لزم التناقض.

بيان ذلك: إنّ من علِمَ كون هذا المايع خمراً، وكون الخمر محرّماً شرعاً، يحصل له من هذه الصغرىٰ الوجدانية وتلك الكبرىٰ المقطوع بها العلم بكون هذا المايع محرماً.

وبتعبير آخر: هذا المايع خمر، وكل خمر حرام، فهذا المايع حرام، فيعلم نهي الشارع

عن ارتكاب هذا المايع، فلو قال الشارع: لاتعمل بهذا القطع والعلم، يرجع هذا القول منه إلىٰ الإذن في ارتكاب الخمر بنظر القاطع، وهو التناقض.

ومنها: عدم معقولية تكليف القاطع بخلاف قطعه لعدم احتماله خلاف ما قطع بـه، فتكليفه به تكليف بما لا يطاق.

(ومن هنا يُعلَمُ أنَّ إطلاق الحجّة عليه ليس كإطلاق الحجّة علىٰ الأمارات المعتبرة شرعاً).

يعني: ممّا ذكرنا من عدم كون حجّية القطع بجعل من الشارع يُعلَمُ أنَّ إطلاق الحجّة علىٰ القطع ليس كإطلاق الحجّة علىٰ الأمارات، إذ ما يطلق علىٰ الأمارات هو الحجّة بما هو عند الأُصولي ولا يطلق على القطع الحجّة بما هو عند الأُصولي، ولا يطلق عليه ـ أيضاً ـ الحجّة بما هو عند المنطقي.

فيأتي هذا السؤال: لماذا لا يطلق عليه الحجّة بما هو عند الأُصولي، ولا بما هو عند المنطقي؟

والجواب يحتاج إلىٰ بيان معنىٰ الحجّة عند الأُصولي والمنطقي، والفرق بينهما، فنقول:

إنّ الحجّة عند المنطقي هي: الأوسط الذي يوجب العلم بثبوت الأكبر للأصغر في شكل من الأشكال، فيكون الأوسط واسطة في الإثبات دائماً، ومع ذلك قد يكون واسطة في الثبوت أيضاً، فيسمّىٰ بالبرهان اللّمي.

والحاصل أنّه لابدّ للأوسط أن تكون له علاقة بالأكبر الذي هو محمول النتيجة، ثم تلك العلاقة؛ إمّا علاقة العليّة، أي: يكون الأوسط علّة للأكبر؛ أو المعلولية بأن يكون معلولاً له؛ أو هما معلولان لعلّة ثالثة، وعلىٰ الأخيرين يسمّىٰ القياس بالبرهان الإنّي، هذا هو معنىٰ الحجّة عند المنطقي.

وأمّا الحجّة عند الأُصولي فهي: الوسط الذي يوجب العلم بثبوت الحكم لمتعلّقه، أو يقال: إنّه يوجب العلم بثبوت الأكبر للأصغر، والمراد من الأكبر هو الحكم، والمراد بالأصغر هو المتعلّق.

ومن هنا يظهر الفرق بين الحجّة عند الأُصولي، والحجّة عند المنطقي من حيث الأكبر

شرعاً، لأنّ الحجّة عبارةٌ عن الوسط الذي به يحتجُّ علىٰ ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطة للقطع بثبوته له، كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، فقولنا: «الظنّ حجّة، أو البيّنة

والأصغر، لأن الأكبر في الأصول هو حكم من الأحكام وفي المنطق ليس كذلك، والأصغر في الأصول هو متعلّق الحكم، وفي المنطق ليس كذلك، هذا مضافاً إلىٰ اشتراط العلاقة بين الأوسط والأكبر في حجّة المنطقي دون الأصولي، والجامع بينهما هو: أنّ الحجّة وهي الأوسط يكون سبباً للقطع بثبوت الأكبر للأصغر سواء كان الأكبر حكماً والأصغر متعلّقاً كما هو عند الأصولي، أم لاكما هو عند المنطقي.

ومن هنا يتّضح عدم إطلاق الحجّة بما هو عند الأصولي والمنطقي علىٰ القطع، لأنّ الحجّة عندهما هي ما يكون سبباً للقطع بالحكم علىٰ متعلّقه أو بالأكبر للأصغر فكيف يطلق علىٰ نفس القطع؟

وقد أشار إليه ـ كما سيأتي ـ بقوله: (والحاصل أنّ كون القطع حجّة غير معقول لأنّ الحجّة ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق علىٰ نفس القطع).

هذا مضافاً إلىٰ أنّ الحجّة عند المنطقي يعتبر فيها وجود العلاقة بين الأوسط والأكبر كما تقدّم، وهذه العلاقه منتفية في القطع الطريقي المحض الذي يكون محلاً للبحث، فإذا قطعنا بوجوب صلاة الجمعة مثلاً لَمـّا كانت العلاقة بين الوجوب والقطع ثابتة لأنّ القطع ليس علّة للوجوب، ولا معلولاً له، ولا كونهما معلولين لعلّة ثالثة، فلا يطلق عليه الحجّة بما هو عند المنطقي، إذ الحجّة عنده مشروطة بوجود العلاقة، وهذه العلاقة منتفية في القطع.

والحقّ أنّ الحجّة عند المنطقي عبارة عن مجموع المقدّمتين أي: الصغرىٰ والكبرىٰ اللتين تحصل منهماالنتيجة كما في الحاشية، فلا تطلق علىٰ القطع لأنّه أمر يحصل من المقدّمتين، فيحصل من جميع ما ذكرنا جواب السؤال المتقدم: لماذا لا يطلق عليه الحجّة بما هو عند المنطقي وبما هو عند الأصولي؟

وقد اتّضح أنّ الحجّة بما هو عند الأصولي لا تطلق علىٰ القطع. نعم، الحجّة بهذا المعنىٰ تطلق علىٰ الأمارات المعتبرة شرعاً، لأنّ الحجّة عند الأصولي كما يقول المصنفﷺ:

(عبارة عن الوسط الذي به يحتجّ علىٰ ثبوت الأكبر للأصغر) أي: ثبوت الحكم

حجّة، أو فتوىٰ المفتي حجّة»، يُراد به كون هذه الأُمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلّقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمريّة، وكل مظنون الخمريّة يجبُ الاجتنابُ عنه، وكذلك قولنا: هذا الفعل ممّا أفتىٰ المفتي بتحريمه، أو قامت البيّنةُ علىٰ كونه محرّماً، وكلُّ ما كان كذلك فهو حرامٌ.

لمتعلّقه، كما هو المستفاد من كلامه ﷺ حيث قال: (فقولنا: الظن حجّة، أو البيّنة حجّة، أو فتوىٰ المفتي حجّة، يراد به كون هذه الأُمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلّقاتها) فتكون الأحكام هي الأكبر، والمتعلّقات هي الأصغر كالخمر مثلاً.

وعبارة المصنّف ﷺ حيث قال: (لإثبات أحكام متعلّقاتها) لا تخلو من مسامحة، لأنّها ظاهرة فيما إذا تعلّق الظن بالموضوع، كالخمر في المثال الأول فيقال: هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه.

والفعل في المثال الثاني، هذا الفعل ما أفتىٰ المفتي بتحريمه، وكل ما افتىٰ المفتي بتحريمه يجب الاجتناب عنه، فهذا الفعل يجب الاجتناب عنه، فلا تشمل المثال الثالث وهو قوله:

(أو قامت البيّنة علىٰ كونه محرّماً، وكلُّ ما كان كذلك فهو حرام).

إذ الظن في هذا المثال تعلّق بنفس الحكم، فلا يصدق عليه أنّه وسط لإثبات حكم متعلّقه لأنّ المتعلّق هو نفس الحكم، فكان علىٰ المصنف ﷺ أن يقول: يراد به كون هذه الأُمور أوساطاً لإثبات الأحكام، سواء كانت أوساطاً لإثبات أحكام متعلّقاتها كالمثال الأُول والثاني، أو لإثبات الأحكام علىٰ الموضوعات كالمثال الثالث حيث تعلق الظن بنفس الحكم، وكيف كان، فتكون هذه الأُمور أوساطاً لإثبات أحكام ظاهرية من سنخ الأحكام الواقعية الثابتة لمتعلّقات هذه الأُمور في الواقع.

ففي قولنا: هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه. يكون الظن وسطاً يوجب العلم بوجوب الاجتناب عن مظنون الخمرية، فيكون وجوب الاجتناب حكماً ظاهرياً، والظن قد أُخِذَ في موضوع هذا الحكم الظاهري دون الحكم الواقعي، فلا يَرِدُ عليه أنَّ موضوع الحكم الواقعي هو الخمر فقط، فكيف أُخِذَ الظن في موضوع الحكم في قولك: هذا مظنون الخمرية... الىٰ آخره؟ بل لا يعقل أن يؤخذ الظن في موضوع الحكم الواقعي مع فرض كونه مجرّداً عن أي قيد، إذ ثبوت الحكم الواقعي للموضوع المقيد

وهذا بخلاف القطع لأنّه إذا قطع بوجوب شيء فيقال: هذا واجبٌ، وكلّ واجب يحرمُ

مستلزم للخلف.

ومن هنا يعلم الفرق بين الظن بالموضوع، كالظن بالخمرية، وبين القطع به حيث يقع الظن وسطاً دونه، وذلك لتصور الحكم الظاهري في مورد الظن، فيصح أن يجعل وسطاً لإثبات الحكم الظاهري، وهذا بخلاف القطع حيث لا يقع وسطاً لإثبات الحكم مطلقاً لا الواقعي ولا الظاهري.

أمّا عدمُ وقوعه وسطاً للحكم الواقعي فظاهرٌ لأنّ المفروض أنّ القطع طريقي محض من دون أن يكون قيداً للموضوع، ومعنىٰ كونه وسطاً للحكم الواقعي أنّه قد أُخِذَ في الموضوع، وهذا مخالف للمفروض.

وأمّا عدم وقوعه وسطاً لإثبات الحكم الظاهري فهو لعدم تصوّر الحكم الظاهري في مورد القطع، لأنّ موضوعه هو الشك المنتفي، فينتفي الحكم الظاهري، لأنّ الحكم ينتفي بانتفاء موضوعه.

فالحاصل أنّ الظن يصح أن يكون وسطاً لإثبات الحكم الظاهري فيقال: هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، ولا يصح أن يقال: هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، وذلك لكذب الكبرىٰ، لأنّ الحكم بوجوب الاجتناب يكون ثابتاً في الواقع للخمر نفسه، لا للخمر المعلوم، فلا يصح أن يجعل القطع وسطاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا أمران:

الأمر الأول: عدم إطلاق الحجّة بما هو عند الأُصولي أو المنطقي علىٰ القطع. نعم، يطلق عليه الحجّة بالمعنىٰ اللغوي، وهو صحّة الاحتجاج به، اذ أن العقل يحكم بصحة احتجاج المولىٰ علىٰ العبد إذا خالف القطع، كما يحكم بصحّة احتجاج العبد علىٰ المولىٰ إذا عمل به، فحكم العقل بوجوب متابعة القطع يصحّح الاحتجاج.

الأمر الثاني: هو الفرق بين الحجّة بما هو عند المنطقي، وما هو عند الأُصولي، حيث يكون الثاني أعمّ من الأول لاعتبار وجود العلاقة بين الأوسط والأكبر عند المنطقي فقط، كما تقدم، وبالجملة لا يصحّ أن يجعل القطع وسطاً.

ضدُّه أو تجب مقدّمته.

وكذلك العلمُ بالموضوعات، فإذا قطع بخمريّة شيء، فيقال: هذا خمرٌ، وكلُّ خمر يجبُ الاجتناب عنه، ولا يقال: إنّ هذا معلومُ الخمريّة، وكل معلوم الخمريّة حكمه كذا، لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبتُ للخمر، لا لما عُلِمَ أنّه خمرٌ.

وحينئذٍ إذا قطع المكلف بوجوب شيء (فيقال: هذا واجبٌ، وكلّ واجب يحرم ضدُّه أو تجب مقدمته...إلىٰ آخره).

ففي هذا المثال لو جُعِلَ القطع وسطاً لم يكن الشكل الأول منتجاً لعدم كونه واجداً للشرائط من جهة كذب الكبرىٰ، كما تقدم في مثال الخمر، ويكون الشكل جامعاً للشرائط لو لم يُجعل القطع وسطاً كالمثال المذكور في المتن، أعني: هذا واجب، وكلُّ واجب يحرم ضدّه أو تجب مقدمته، فهذا يحرم ضدّه أو تجب مقدمته، فيكون الشكل الأول جامعاً للشرائط لأنّ الصغرىٰ وجدانية والكبرىٰ صادقة بالأدلّة التي ذُكِرَت في مسألة الضد أو مقدمة الواجب، فتكون النتيجة مسلّمة.

وهكذا لا يصحّ أن يجعل القطع وسطاً فيما إذا تعلّق بالموضوع كالقطع بالخمرية، بل يقال: هذا خمر، وكل خمر يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، فيكون الشكل الأول جامعاً لشرائط الإنتاج، حيث تكون الصغرىٰ وجدانية، والكبرىٰ صادقة بالأدلة الشرعية التي دلّت علىٰ حرمة الخمر.

ولايصح أن يجعل القطع وسطاً في المثالين المذكورين بأن يقال: هذا معلوم الوجوب أو الخمرية، وكل معلوم الوجوب يجب الإتيان به، وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه، حتىٰ تكون النتيجة هو الإتيان بماهو معلوم الوجوب، والاجتناب عمّا هو معلوم الخمرية.

وأمّا عدم صحّة جعل القطع وسطاً في المثال الأول، فلأنّ الوجوب الذي تعلّق به القطع لا يخلو في الواقع عن أحد حالين:

١ـ إمّا ثابت لنفس الموضوع من دون تقييده بالعلم.

٢ـ أو ثابت للموضوع المقيَّد بكونه معلوماً، وعلىٰ كلا الحالين لا يصحّ أن يجعل وسطاً.

والحاصل أنّ كون القطع حجّةً غيرُ معقول لأنّ الحجّة ما يوجبُ القطع بالمطلوب، فلا يُطلَق على نفس القطع.

هذا كلّه بالنسبة إلى حكم متعلّق القطع، وهو الأمر المقطوع به.

أمّا على الأول فلأنّ الوسط ـ كما عرفت ـ يكون سبباً للقطع بثبوت الأكبر. أي: الحكم للأصغر وهو الموضوع، وهذا القطع حاصل بالفرض، لأنّا نعلم الوجوب، فلو جعلناه وسطاً لزم أن يكون القطع سبباً لنفسه، فيلزم اتّحاد السبب والمسبَّب، وهو محال وباطل، وقد أشار إليه بقوله: (**والحاصل أنّ كون القطع حجّة غير معقول لأنّ الحجّة ما يوجب القطع، فلا يطلق على نفس القطع**).

وأمّا على الثاني، أي: على فرض ثبوت الوجوب للموضوع المقيَّد بالعلم، فعدم صحة جعل القطع وسطاً يكون من جهة أنّه طريق إلى الحكم، فيجب أن يكون الحكم وهو الوجوب ثابتاً قبل تعلّق القطع به، فلو توقف الحكم على القطع من باب توقف كل حكم على موضوعه ـ والمفروض أن القطع قد أُخِذَ في الموضوع ـ يلزم الدور الباطل، فلا يصحّ أن يجعل القطع وسطاً. هذا تمام الكلام في المثال الأول.

وأمّا عدم صحة جعل القطع وسطاً في المثال الثاني فلكذب الكبرى في الشكل الأول لو جعل وسطاً، وذلك بأن يقال: هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، لأنّ الحكم بوجوب الاجتناب مترتّب على الخمر نفسه في الأدلة حيث قال الشارع: الخمر حرام، كما في قوله تعالى: ﴿إنَّما الخمرُ والمَيْسِرُ والأنصابُ والأزلامُ رجسٌ مِن عَمَلِ الشَّيطانِ فاجتنبوه﴾[1] أي: يجب الاجتناب عن الخمر لا عن الخمر المعلوم، فهذا الشكل لم يكن جامعاً لشرائط الانتاج، لكذب الكبرى فيه وإنْ كانت الصغرى وجدانية.

وقد أشار إلى هذا الاشكال بقوله: (**لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر لا لِمَا عُلِمَ أنّه خمر**) هذا أولاً.

وثانياً: إنّ جعل القطع وسطاً مستلزم لتقدّم الشيء على نفسه، فإنّ المفروض هو حرمة

---

(١) المائدة: ٩٠.

وأما بالنسبة إلىٰ حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: إنّ الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمُهُ كذا، وحينئذٍ فالعلمُ يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم لمتعلّقه وإن لم يطلق عليه الحجّة، إذ المرادُ بالحجّة في باب الأدلّة ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلّقه شرعاً، لا لحكم آخر، كما إذا رتّب الشارع الحرمة علىٰ الخمر المعلوم كونها

الخمر في الواقع قبل تعلّق القطع به، كما هو مقتضىٰ كون القطع طريقاً إلىٰ الواقع، فلو جعل القطع وسطاً وأُخِذَ قيداً للموضوع لكان الحكم مترتّباً عليه، ومتأخّراً عنه لتأخّره عن الموضوع، فيلزم ما قلناه: من تقدم الحكم علىٰ نفسه، وهو محال وباطل.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنَّ القطع الطريقي المحض لا يصح أن يجعل وسطاً سواء كان متعلّقاً بالحكم أو بالموضوع.

(وأمّا بالنسبة إلىٰ حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه).

ومن هنا يبدأ المصنف‌ﷺ في بيان حكم القطع الموضوعي حيث يقع وسطاً بالنسبة إلىٰ حكم آخر فيطلق عليه الحجّة، ويتألف منه القياس في باب الأقيسة ويكون أشبه بالحجّة في الاصطلاح المنطقي، حيث يكون القطع المأخوذ في موضوع الحكم الآخر بجعله وسطاً لإثباته بمنزلة العلّة لذلك الحكم.

لأنّ نسبة الموضوعات إلىٰ الأحكام هي بمنزلة العلل إلىٰ معلولاتها وإنْ لم تكن العلل الحقيقية، الّا أنّه لمكان عدم تخلّف الحكم عن الموضوع كان الموضوع بمنزلة العلّة.

فالحاصل هو صحة جعل القطع الموضوعي وسطاً لحكم آخر.

والكلام يتّضح في بيان مراد المصنف‌ﷺ من (حكم آخر) وذلك يتمّ بعد تقديم مقدّمة، وهي:

إن الحكم ينقسم باعتبار موضوعه إلىٰ قسمين:

أحدهما: ما تقدم من أنّ الموضوع هو ذات الشيء من دون أن يكون العلم أوالجهل قيداً له، فقد عرفت أنّ القطع لا يصح أن يقع وسطاً بالنسبة إلىٰ هذا الحكم لأنّ المفروض هو ثبوته لذات الموضوع، لا الموضوع مع قيد العلم، فيكون جعل القطع وسطاً مستلزماً للخلف باعتبار أخذ القطع قيداً للموضوع، وهو خلاف المفروض.

وثانيهما: أن يكون الموضوع مقيَّداً بالعلم فيكون الحكم ثابتاً للموضوع المقيد، فيصح

خمراً، لا علىٰ نفس الخمر، وكترتّب وجوب الإطاعة عقلاً علىٰ معلوم الوجوب لا الواجب الواقعيّ.

أن يجعل القطع وسطاً لهذا الحكم.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك أنَّ مراده من (حكم آخر) هو هذا القسم لا القسم الأول.

والمراد من القطع هو القطع الموضوعي، فيكون موضوع هذا الحكم مركَّباً من أمرين: أي: ذات وعلم، كما إذا فرضنا أنَّ موضوع الحكم بوجوب الاجتناب هو الخمر المعلوم لا ذات الخمر، فحينئذٍ يصح أن يقال: هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، أو يقال: كل معلوم الخمرية حرام فهذا ـ أي معلوم الخمرية ـ حرام.

فلابدّ أن يكون المشار إليه كما فسّرناه هو معلوم الخمرية لثبوت الحكم للخمر المعلوم لا لذات الخمر، وهذا بخلاف باب الظن وجعله وسطاً، حيث يكون المشار اليه ذات الخمر فيقال: هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، فهذا ـ أي الخمر ـ يجب الاجتناب عنه، فيكون اطلاق الحجّة علىٰ الظن علىٰ نحو الحقيقة، لأنّ الحجّة عند الأُصولي ـ كما تقدم ـ هو ما يكون وسطاً لإثبات الأكبر، أي: الحكم للأصغر، أي: الموضوع.

والظن في المثال المذكور يكون كذلك، فإنّه مُثبِتٌ لحكم متعلّقه شرعاً، ولا يكون إطلاق الحجّة علىٰ القطع الموضوعي علىٰ نحو الحقيقة لأنّه مُثبِتٌ لحكم آخر لا لحكم متعلّقه، فيكون إطلاق الحجّة عليه من باب المسامحة.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ كل مايقع وسطاً لا يسمّىٰ حجّة، بل الحجّة في باب الأدلة ما يكون وسطاً لثبوت الأكبر، أي: الحكم للأصغر، أي: الموضوع وحده، أي: لذات الموضوع، لا لهُ مع قيد آخر، فيختص بالظن لأنّه في المثال المتقدم يكون وسطاً لثبوت الحكم بوجوب الاجتناب للخمر وحده، حيث قلنا: إن المشار إليه في قولنا: فهذا يجب الاجتناب عنه، هو نفس الخمر لا الخمر المظنون.

وهذا بخلاف القطع حيث يقع وسطاً لثبوت الحكم علىٰ الموضوع المقيّد ـ أي: الخمر

وبالجملة فالقطع قد يكون طريقاً للحكم، وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم.

المعلوم ـ لا الخمر وحده، كما فسّرنا المشار إليه بقولنا: فهذا ـ أي: معلوم الخمرية ـ يجب الاجتناب عنه.

ومن هنا ظهر وجه ما ذكرناه من أنَّ إطلاق الحجّة علىٰ الظن علىٰ نحو الحقيقة، وعلىٰ القطع الموضوعي علىٰ نحو المسامحة.

فظهر مما ذكرناه أنَّ القطع علىٰ قسمين: أحدهما: طريقي، وثانيهما: موضوعي، وسمّي الثاني بالموضوعي لكونه مأخوذاً في موضوع الحكم.

(وبالجملة فالقطع قد يكون طريقاً للحكم، وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم) والأول يسمىٰ بالقطع الطريقي، والثاني بالموضوعي.

فالمصنف﷫ قد أشار إلىٰ تقسيم القطع إلىٰ الطريقي والموضوعي أولاً، وإلىٰ الفرق بينهما ثانياً، فلابدّ لنا أن نبيّن أقسام القطع الموضوعي قبل بيان الفرق بينه وبين الطريقي المحض، فنقول:

إن القطع الموضوعي يكون علىٰ أربعة أقسام، وذلك لأنّ القطع يكون من الأوصاف ذات الإضافة، وليس صفة محضة كالعدالة والشجاعة، بل فيه جهتان: جهة أنّه صفة من أوصاف النفس، وجهة أنّه كاشف عن الواقع المقطوع حكماً أو موضوعاً.

وحينئذٍ إذا أُخِذَ في موضوع حكم من الأحكام، فقد يُؤخذ من الجهة الأُولىٰ فيسمّىٰ بالقطع المأخوذ في الموضوع علىٰ نحو الصفتية، وقد يُؤخذ من الجهة الثانية فيسمّىٰ بالمأخوذ في الموضوع علىٰ وجه الطريقية، وعلىٰ كِلَا التقديرين يمكن أن يكون تمامَ الموضوع أو جزءَهُ، فتصبح الأقسام أربعة، ثم الفرق بينها يتلخّص في جهتين:

الأُولىٰ: الفرق بين ما يُؤخذ علىٰ نحو الصفتية، وما يُؤخذ علىٰ وجه الطريقية.

والثانية: الفرق بين ما يُؤخذ تمام الموضوع وما يُؤخذ جزءً له.

وأمّا الفرق من الجهة الأُولىٰ فواضح، إذ معنىٰ أخذ القطع بعنوان الصفتية أنّه أُخِذَ في الموضوع باعتبار وجوده الخاص الذي هو من مقولة الكيف النفساني، ومعنىٰ أخذه بعنوان الطريقية أنّه أُخِذَ فيه باعتبار كونه طريقاً إلىٰ ما تعلّق به وكاشفاً عنه، ولهذا سمّي بالقطع المأخوذ في الموضوع علىٰ نحو الطريقية.

....

وأمّا الفرق من الجهة الثانية، فلأن لازم القطع المأخوذ تمام الموضوع هو تحقق الحكم حين وجود القطع لتحقق موضوعه، ولا فرق في ثبوت الحكم بين أن يكون القطع مطابقاً للواقع أو لم يكن مطابقاً له لأنّ الموضوع هو نفس القطع من دون دخالة الواقع في ثبوت الحكم أصلاً، كالقطع المأخوذ في موضوع جواز الاقتداء بالعادل فيجوز الاقتداء، وإنْ لم يكن الإمام عادلاً في الواقع، فإذا انكشف الخلاف لا يجب عليه القضاء.

وهذا بخلاف القطع المأخوذ في الموضوع علىٰ وجه الجزئية، حيث يكون معناه أنّ القطع أحد جزئي الموضوع، وجزؤه الآخر هو الواقع، فيكون لازمه ثبوت كِلَا الأمرين، أي: القطع والواقع معاً، فلابدّ أن يكون مطابقاً للواقع، فإذا لم يكن مطابقاً له انتفىٰ الحكم، إذ الحكم كما ينتفي بانتفاء تمام الموضوع كذلك ينتفي بانتفاء جزئه، فإذا انتفىٰ القطع ينتفي الحكم أيضاً.

وكذلك إذا قطع المكلّف ولم يكن قطعه مطابقاً للواقع ينتفي الحكم، ومثال ذلك: هو القطع المأخوذ في موضوع جواز الطلاق عند العدلين، فلابدّ للمطلّق أن يقطع بالعدالة، ويكون قطعه مطابقاً للواقع.

وبالجملة: إنّ القطع قد يُؤخذ تمام الموضوع، فيدور الحكم مداره وجوداً وعدماً صادف الواقع أم لا، وقد يُؤخذ جزء الموضوع، فيكون للواقع دخل في ثبوت الحكم وعلىٰ كِلَا التقديرين يمكن أن يُوخذ علىٰ نحو الصفتية أو علىٰ وجه الطريقية.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ أقسام القطع خمسة:

الأول: هو القطع الطريقي المحض.

الثاني: هو مايكون مأخوذاً في الموضوع علىٰ نحو الصفتية حال كونه تمام الموضوع، كما إذا فرض ثبوت حرمة الشرب لمقطوع الخمرية وإنْ لم يكن خمراً في الواقع.

الثالث: هو ما يُؤخذ جزءً للموضوع علىٰ نحو الصفتية، كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفة القطع علىٰ هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والركعتين الأُولَيين من الرباعية.

الرابع: هو ما يُؤخذ جزءً للموضوع علىٰ نحو الطريقية.

ثم ما كان منه طريقاً لا يفرّق فيه بين خصوصيّاته من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه، إذ المفروض كونه طريقاً إلىٰ متعلّقه، فتترتّب عليه أحكام متعلّقه، ولا يجوز للشارع أن ينهىٰ عن العمل به، لأنّه مستلزم للتناقض.

الخامس: ما يُؤخذ تمام الموضوع علىٰ وجه الطريقية.

هذا كلّه فيما إذا تعلّق القطع بموضوع خارجي.

وأمّا إذا تعلّق بحكم شرعي كوجوب الصلاة مثلاً، فيمكن أخذه موضوعاً لحكم آخر غير ما تعلّق به، كوجوب التصدق مثلاً حيث يُؤخذ في موضوعه القطع بوجوب الصلاة، كما لو ورد في الشرع: إذا قطعت بوجوب الصلاة فيجب عليك التصدق، ويأتي في هذا الفرض جميع الأقسام الجارية في تعلّق القطع بموضوع خارجي. ثم إنَّ جميع الأقسام المتصوّرة في القطع الموضوعي ممكنة من دون محذور.

إلّا أنّه يظهر من بعضٍ الإشكالُ في أخذ القطع تمام الموضوع علىٰ وجه الطريقية حيث قال بعدم الإمكان لأنّ أخذه في الموضوع كذلك مستلزم للجمع بين متنافيين، وذلك لأنّ معنىٰ أخذه في الموضوع علىٰ وجه الطريقية والكاشفية عن الواقع هو أنّ لثبوت الواقع المنكشف دخلاً في تحقق الحكم، ومعنىٰ كونه تمام الموضوع عدم دخل الواقع في تحقق الحكم، بل الحكم يترتّب علىٰ القطع سواء كان هناك واقع أم لم يكن، وليس هذا إلّا الجمع بين المتنافيين والمتناقضين.

وبعبارة أُخرىٰ: أخذه علىٰ وجه الطريقية يستدعي لحاظ الواقع، ويكون النظر في الحقيقة إليه، وكونه تمام الموضوع يقتضي عدم لحاظ الواقع أصلاً، وهذا يستلزم الجمع بين المتناقضين.

فعلىٰ فرض قبول هذا الإشكال تكون الأقسام الممكنة في القطع الموضوعي ثلاثة، ومع القطع الطريقي المحض تكون الاقسام أربعة، والمصنف‌ﷺ لم يتعرض إلّا إلىٰ قسمين منها:

أحدهما: مايكون مأخوذاً في الموضوع علىٰ وجه الطريقية.

والثاني: علىٰ نحو الصفتية.

(ثم ما كان منه طريقاً لا يفرّق فيه بين خصوصيّاته من حيث القاطع والمقطوع به

فإذا قُطِعَ كونُ مائع بولاً ـ من أيّ سبب كان ـ فلا يجوز للشارع أن يَحكم بعدم نجاسته او عدم وجوب الاجتنابِ عنه، لأنّ المفروض أنّه بمجرّد القطع يحصلُ له صغرىٰ وكبرىٰ، أعني قوله: هذا بولٌ، وكلّ بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجبُ الاجتناب عنه، فحكمُ الشارع بأنّه لا يجب الاجتناب عنه مناقضٌ له.

إلّا إذا فرض عدم كون النجاسة و وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليّته علىٰ وجه خاصّ من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، [فخرج العلمُ حينئذ عن كونه طريقاً] ويكون مأخوذاً في الموضوع، وحكمه أنّه يُتّبع في اعتباره مطلقاً أو علىٰ وجه خاصّ دليلُ ذلك الحكم الثابت الذي أُخِذَ العلمُ في موضوعه.

فقد يدلّ علىٰ ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به، بمعنى انكشافه للمكلّف من غير خصوصيّة للانكشاف، كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبدُ بكونه مطلوباً لمولاه، وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً، فإنّ مدخليّة القطع بالمطلوبيّة أو المبغوضيّة في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختصّ ببعض أفراده.

وأسباب القطع وأزمانه... إلىٰ آخره).

هذا الكلام من المصنفﷺ إشارة إلىٰ الفرق بين القطع الطريقي المحض والموضوعي ويمكن الفرق بينهما بوجوه:

الأول: ما تقدّم من أنّ القطع الطريقي لا يقع وسطاً، فلا يطلق عليه الحجّة بما هو عند الأُصولي، وهذا بخلاف القطع الموضوعي حيث يقع وسطاً ويطلق عليه الحجّة ولو مسامحة.

والثاني: ما ذكره المصنفﷺ حيث قال: لا يفرق فيه، أي: في الطريقي بين أفراده، وأسبابه وأزمانه، فإنّه حجّة مطلقاً، ولا يمكن التصرف فيه أصلاً، لما عرفت من أن حجّيته كطريقيّته غير قابلة لتعلّق الجعل نفياً وإثباتاً.

وهذا بخلاف القطع الموضوعي حيث تكون حجّيته تابعة لدلالة الدليل الدال علىٰ اعتباره، وأخذه في الموضوع سعة وضيقاً، فقد يدل الدليل علىٰ أخذ خصوص القطع من جهة القاطع أو السبب، أو غيرهما في الموضوع وقد يدل علىٰ أخذ مطلق القطع في الموضوع من دون كونه مقيّداً بشيء من الخصوصيات كما في المتن.

وكما في حكم الشرع بحرمة ما عُلِمَ أنّه خمر، أو نجاسته بقول مطلق، بناءً علىٰ أنّ الحرمة والنجاسة الواقعيّتين إنّما تَعرضانِ مواردهما بشرط العلم، لا في نفس الأمر، كما هو قول بعض.

وقد يدلّ دليل ذلك الحكم علىٰ ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاصّ أو شخص خاصّ، مثل ما ذهب إليه بعضُ الأخباريّين من عدم جواز العمل في الشرعيّات بالعلم غير الحاصل من الكتاب والسّنة كما سيجيء، وما ذهب إليه بعضٌ من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالىٰ.

وأمثلةُ ذلك بالنسبة إلىٰ حكم غير القاطع كثيرةٌ، كحكم الشارع علىٰ المقلّد بوجوب الرجوع إلىٰ الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الاجتهاديّة المعهودة، لا من مثل الرمل والجفر، فإنّ القطع الحاصل من هذه وإن وجب علىٰ القاطع الأخذ به في عمل نفسه، إلّا أنّه لا يجوز للغير تقليده في ذلك، وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الاجتهاديّة المتعارفة، فإنّه لا يجوز للغير العملُ بها ؛ وكحكم الشارع علىٰ الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسّ، لا من الحدس، إلىٰ غير ذلك.

ثمّ من خواصّ القطع الذي هو طريق إلىٰ الواقع قيامُ الأمارات الشرعيّة والأُصول العمليّة مقامه في العمل.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (ثم من خواصّ القطع الذي هو طريق إلىٰ الواقع قيام الأمارات الشرعية والأُصول العمليّة مقامه في العمل) وفي بعض النسخ [وبعض الأُصول العملية] والصحيح هو قيام بعض الأُصول كالاستصحاب مقام القطع الطريقي لا جميعها، وذلك لأنّ الأُصول علىٰ قسمين:

أحدهما: هي الأُصول المحرزة.

وثانيهما: غير المحرزة.

الأُصول المحرزة: هي التي تقوم مقام القطع، إذ فيها جهة يحرز بها الواقع فتشابه القطع، ولهذا تقوم مقامه كالاستصحاب.

وأمّا الأُصول غير المحرزة كالبراءة فلا تقوم مقام القطع أصلاً.

وبالجملة: إنّ الأمارات الشرعية كخبر الواحد ـ مثلا ـ وبعض الأُصول العملية

بخلاف المأخوذ في الحكم علىٰ وجه الموضوعيّة فإنّه تابع لدليل ذلك الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره علىٰ وجه الطريقيّة للموضوع ـ كالأمثلة المتقدّمة ـ قامت الأمارات والأُصولُ مقامه.

وإن ظهر منه اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصّة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفة القطع علىٰ هذا الوجه في

كالاستصحاب ـ مثلا ـ تقوم مقام القطع الطريقي.

وهذا بخلاف القطع الموضوعي (فإنّه تابع لدليل ذلك الحكم، فإنْ ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره علىٰ وجه الطريقية للموضوع ـ كالأمثلة المتقدّمة ـ قامت الأمارات والأُصول مقامه) كأن يكون لسان الدليل الدال علىٰ الحكم: اجتنب عن الخمر المنكشف بالقطع، ثم قام الدليل علىٰ كون هذا القطع المأخوذ في موضوع وجوب الاجتناب عن الخمر طريقياً، فتقوم الأمارات مقام هذا القسم من القطع الموضوعي.

ثم اعلم أنَّ محل الكلام في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي هو قيامها مقامه بنفس الأدلة الدالة علىٰ اعتبارها؛ لأن قيامها مقامه بالدليل الخاص لاكلام فيه، فيقع الكلام في أنّ الأمارات بنفس الأدلة الدالة علىٰ الاعتبار، هل تقوم مقام القطع أم لا؟

وحينئذٍ فلا بدَّ من البحث عن مفاد أدلة الاعتبار فنقول: الأمارات كلّها فيها طريقية ناقصة، بمعنىٰ أنّها طريق إلىٰ الواقع مع احتمال مخالفتها له، فأدلة اعتبارها تلغي هذا الاحتمال، فنُزِّلت الأمارات بعد إلغاء احتمال خلافها للواقع بأدلة الاعتبار بمنزلة العلم، فمعنىٰ كونها حجّة هو عدم الاعتناء باحتمال مخالفتها للواقع، فيجب العمل علىٰ طبقها، وعلىٰ هذا تقوم مقامه بنفس أدلة الاعتبار.

فلو فرضنا أنَّ الشارع حكم بحرمة نفس الخمر، والمكلّف قطع بخمريّة شيء، فيكون قطعه هذا طريقياً، لوجب عليه العمل به، فإنْ لم يحصل له القطع بالخمرية ولكن قامت البيّنة عنده عليها، تقوم هذه البينة مقام القطع إذ الشارع قد جعل لها كشفاً تاماً، فيقوم الكشف التام الجعلي مقام الكشف التام الذاتي، فإنْ انتفت الأمارة ـ أيضاً ـ كالقطع، ولكن اقتضىٰ الاستصحاب خمريّته فيعمل به، لأنَّ الشارع نزّل مقتضىٰ الاستصحاب منزلة الواقع، فيقوم ما يحرز به الواقع تعبّداً مقام ما يحرز به الواقع وجداناً.

حفظ عدد الركعات الثنائيّة والثلاثيّة والأُولَيين من الرباعيّة، فإنّ غيره ـ كالظن بأحد الطرفين أو أصالة عدم الزائد ـ لا يقوم مقامه إلّا بدليل خاصّ خارجيّ، غير أدلّة حجّيّة مطلق الظن في الصلاة وأصالة عدم الأكثر.

ومن هذا الباب عدمُ جواز أداء الشهادة استناداً إلىٰ البيّنة أو اليد علىٰ قول، وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً، لأنّ العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل علىٰ وجه الطريقيّة، بخلاف مقام أداء الشهادة، إلّا أن يثبت من الخارج أنّ كلّ ما يجوز العملُ به من الطرق الشرعيّة يجوز الاستناد إليه في الشهادة كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد إلىٰ اليد.

نعم، الأُصول غير المحرزة، وهي ما حكم الشارع بمجرد العمل علىٰ وفقها من دون تنزيل مقتضاها منزلة الواقع كأصالة البراءة والتخيير، فلا تقوم مقام القطع لأنّ مفاد أدلتها هو مجرد الرخصة، وعدم المنع لا تنزيلها منزلة الواقع، بل لا يعقل التنزيل فيها.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنَّ الأمارات تقوم مقام مطلق القطع الطريقي سواء كان طريقياً محضاً أو مأخوذاً في الموضوع علىٰ نحو الطريقية، ولا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع علىٰ وجه الصفتية لأنَّ أدلة اعتبارها لم تجعلها صفة القطع، فيكون مقتضىٰ الأُدلة الدالة علىٰ اعتبارها هو قيامها مقام القطع الطريقي مطلقاً.

هذا هو المستفاد من كلام المصنف﴿ مقابل من قال بعدم قيام الأمارات مقام القطع مطلقاً، ومن قال بقيامها مقامه مطلقاً، وبجميع أقسامه الأربعة.

حيث قال المصنف﴿: إن الأمارة لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع علىٰ وجه الصفتية (الّا بدليل خاص خارجي) كما إذا دلّ الدليل علىٰ جواز قيام الظن مقام القطع المأخوذ في الموضوع علىٰ نحو الصفتية فنلتزم به.

(ومن هذا الباب عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلىٰ البيّنة أو اليد علىٰ قول).

أي: من باب اعتبار صفة القطع في الموضوع عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلىٰ البيّنة.

وتوضيح المقصود يحصل بعد تقديم مقدمة وهي: أنّ في باب الشهادة مقامين:

أحدهما: مقام أداء الشهادة.

وثانيهما: مقام عمل الشاهد بقطعه.

ومممّا ذكرنا يظهر أنّه لو نذر أحدٌ أن يتصدّق كلّ يوم بدرهم ما دام متيقّناً بحياة ولده، فانّه

ثم إنّ القطع في المقام الأول قد أُخِذَ في موضوع جواز الشهادة علىٰ نحو الصفتية وفي المقام الثاني يكون القطع طريقياً.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك أنّ القطع في المقام الأول لمّا كان مأخوذاً في الموضوع علىٰ وجه الصفتية لا يجوز للشاهد الاستناد إلىٰ البيّنة، فلا بدّ له من الاستناد إلىٰ القطع، فإذا كان قاطعاً جاز له أداء الشهادة وإلّا فلا.

نعم، يجوز له الاستناد إلىٰ البيّنة في المقام الثاني، وهو مقام العمل بالقطع لأنّ القطع فيه طريقي فتقوم البيّنة مقامه، كما تقدّم.

(كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الاستناد إلىٰ اليد).

وهي من الروايات المشهورة، رواها حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام، قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يد رجل أيجوز لي أن أشهد أنّه له؟ قال: (نعم)، قال الرجل: أشهد أنّه في يده، ولا أشهد أنّه له، فلعلّه لغيره، فقال أبو عبدالله عليه السلام: (أفيحلُّ الشراء منه؟) قال: نعم، قال أبو عبد الله عليه السلام: (فلعلّه لغيره، من أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثم تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلىٰ من صار ملكه من قبله إليك)، ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: (ولو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق)[1].

فالمستفاد من هذه الرواية هو ثبوت التلازم بين جواز العمل وهو الشراء وبين جواز أداء الشهادة، فدلالة الرواية علىٰ جواز الاستناد إلىٰ اليد في الشهادة ممّا لا تخفىٰ، بل تدل علىٰ جواز الاستناد في الشهادة إلىٰ كلِّ ما يجوز الاستناد إليه في مقام العمل، كما يظهر من كلام المصنف قدس سره.

وظاهر قول الإمام عليه السلام حيث قال: (من أين جاز لك أن تشتريه) هو ثبوت التلازم بين ترتيب أحكام الملك بمقتضىٰ الأمارات الشرعية، وبين جواز الشهادة من غير اختصاص ذلك باليد، وإنْ وقعت مورداً للسؤال.

(وممّا ذكرنا يظهر) أي: وممّا ذكرنا من أنّ الأمارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في

---

(١) فروع الكافي ٧: ١/٣٨٧. الوسائل ٢٧: ٢٩٢، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوىٰ، ب ٢٥، ح ٢.

لا يجبُ التصدّق عند الشكّ في الحياة، لأجل استصحاب الحياة، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياة، فانّه يكفي في الوجوب الاستصحابُ.

ثم إنّ هذا الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تارةً علىٰ وجه الطريقيّة وأخرىٰ علىٰ وجه الموضوعيّة، جارٍ في الظنّ أيضاً، فإنّه وإن فارق العلم في كيفيّة الطريقيّة ـ حيث إنّ العلم طريقٌ بنفسه، والظنّ المعتبر طريق بجعل الشارع، بمعنىٰ كونه وسطاً في ترتّب أحكام متعلّقه، كما أشرنا اليه سابقاً ـ لكنّ الظنّ قد يُؤخذ طريقاً مجعولاً إلىٰ متعلّقه، وقد يؤخذ

الموضوع علىٰ نحو الصفتية، يظهر أنّه لو نذر أحد (أن يتصدّق كلّ يوم بدرهم مادام متيقّناً بحياة ولده) بأن يقول: لله عليّ أن أتصدّق كل يوم درهماً مادمت متيقّناً بحياة ولدي، فيجب عليه التصدق بما ذكر، وقد أُخِذَ اليقين في موضوع وجوب التصدّق.

والظاهر أنّ لصفة اليقين دخلاً في الحكم، فيكون القطع وصفياً فلا يجب عليه التصدق عند الشك في الحياة لأجل الاستصحاب، وذلك لما تقدّم من عدم قيام الاستصحاب مقام القطع المأخوذ في الموضوع علىٰ وجه الصفتية.

نعم، لو علّق الحكم المزبور بنفس الحياة لكان القطع ـ حينئذٍ ـ طريقياً، فلازم ذلك أنّه يجب التصدّق ما دام كونه متيقّناً بالحياة بمقتضىٰ القطع والتيقّن، ويجب التصدّق عليه عند الشك بمقتضىٰ الاستصحاب لقيامه مقام القطع الطريقي.

(ثم إنّ هذا الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تارةً علىٰ وجه الطريقيّة وأخرىٰ علىٰ وجه الموضوعية) أي: الصفتية (جارٍ في الظن أيضاً).

وهذا الكلام من المصنفﷺ إشارة إلىٰ بيان أقسام الظن، وظاهر كلامهﷺ هو أن حال الظن يكون كحال القطع المأخوذ في الموضوع في كونه علىٰ أربعة أقسام، غاية الأمر بينهما افتراق من جهتين، وكذلك اشتراك من جهتين.

فيشترك الظن مع القطع:

أولاً: في الطريقية، إذ فيه جهة الطريقية إلىٰ الواقع وإن كانت طريقيّته ناقصة، وهذا بخلاف الشك حيث ليس فيه جهة الكشف أصلاً.

وثانياً: في صحة أخذه موضوعاً للحكم الواقعي.

ويفترق عن القطع:

موضوعاً للحكم، [سواء كان موضوعاً علىٰ وجه الطريقيّة لحكم متعلّقه أو لحكم آخر تقوم مقامه سائرُ الطرق الشرعيّة، فيقال حينئذٍ: إنّه حجّةٌ ؛ وقد يؤخذ موضوعاً لا علىٰ وجـه

أولاً: من جهة أنّ القطع تكون حجّيته ذاتية لا تنالها يد الجعل نفياً وإثباتاً، وهذا بخلاف الظن حيث تكون حجّيته جعلية.

ثانياً: من جهة أنّ القطع لا يمكن أن يُؤخذ في موضوع الحكم الظاهري لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك والقطع رافع له فكيف يمكن أن يُؤخذ فيه؟

هذا بخلاف الظن حيث يصح أن يُؤخذ موضوعاً للحكم الظاهري لأنّ موضوعه هو عدم العلم الشامل للظن، ثم هذا الحكم الظاهري يمكن أن يكون مطابقاً للواقع بأن يكون الحكم الظاهري والواقعي من سنخ الوجوب أو الحرمة، فحينئذٍ يكـون الظـن مـوضوعاً لحكم متعلّقه، ويمكن أن يكون مخالفاً للواقع بأن يكون أحدهما الحرمة والآخر الحلّية، فحينئذٍ يكون الظن موضوعاً لحكم آخر، أي: غير متعلّقه.

وقد أشار إلىٰ الأول ـ أي: توافق الحكمين ـ بقوله: **(موضوعاً علىٰ وجه الطريقيّة لحكم متعلّقه)**.

وإلىٰ الثاني ـ أي: تخالفهما ـ بقوله: **(أو لحكم آخر)**.

اعلم أنّ ما في شرح الاعتمادي أوضح ممّا ذكرنا، حيث قال في مثال الأول: كوجوب الصلاة إلىٰ مظنون القبلة لو علم من القرائن أن الظن يكون طريقياً، ثم جـعل نـفس هـذا المثال مثالاً لكون الظن وصفياً بالقرينة أو لحكم آخر، بأن يقول الشارع: إذا ظننتَ بخمريّة شيء يجب عليك التصدّق، يكون الظن طريقياً لو علم من القرائن اعتباره كذلك، أو يكون وصفياً لو علم من الخارج اعتباره كذلك.

(تقوم مقامه سائر الطرق الشرعية).

يعني تقوم سائر الطرق الشرعية مقام الظن اذا أُخِذَ في الموضوع علىٰ نحو الطريقية.

(وقد يؤخذ موضوعاً لا علىٰ وجه الطريقية).

يعني يؤخذ علىٰ نحو الصفتية، فتارة يؤخذ موضوعاً لحكم متعلّقه كوجوب الصلاة إلىٰ مظنون القبلة إذا علم من القرائن بأن الظن هنا وصفي، ويظهر الفرق بين كونه وصـفياً أو طريقياً فيما إذا كشف الخلاف، فتجب الإعادة علىٰ الثاني دون الأول، وقد يؤخذ موضوعاً

الطريقيّة لحكم متعلّقه أو لحكم آخر ولا يطلق عليه الحجّة حينئذٍ] فلابدّ من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه، لكنّ الغالب فيه الأوّلُ.

لحكم آخر كوجوب التصدّق فرضاً عند الظن بخمرية شيء إذا علم من القرائن أنّ الظن اعتبر علىٰ وجه الصفتية، (ولا يطلق عليه الحجّة حينئذ) لأنّه ليس طريقاً لإثبات الحكم، بل إنّه صفة خاصة كسائر الصفات، ولا تقوم سائر الطرق الشرعية مقامه.

(فلا بدّ من ملاحظة دليل ذلك).

أي: مطلق الظن المأخوذ في الموضوع، فإذا استفدنا من الدليل أنّه وصفي لا يطلق عليه الحجّة، ولا تقوم الطرق الشرعية مقامه، (لكن الغالب فيه الأول) أي: الغالب في الظن بحكم الاستقراء هو الطريقي.

✿ ✿ ✿

تنبيهات

وينبغي التنبيه علىٰ أُمور:

الأول : هل القطع حجّة سواء صادف الواقع أم لم يصادف؟

إنّه قد عرفت أنّ القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلىٰ أزيد من الأدلّة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرىٰ لصغرىٰ قطع بها فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمراً وقام الدليل علىٰ كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشيء.

(وينبغي التنبيه علىٰ أُمور).

وقبل البحث عن التجرّي لا بدَّ من ذكر أمرين:

الأمر الأول: أن بحث التجرّي هل هو من المسائل الأُصولية أو من المسائل الكلامية، أو من المسائل الفقهية؟

الأمر الثاني: هو بيان الفرق بين التجرّي والمعصية وكذلك بين الانقياد والإطاعة.

أمّا الأمر الأول، فنقول: إنَّ مسألة التجرّي يمكن أن تكون من المسائل الكلامية، فيبحث فيها عن استحقاق المتجرّي للعقاب وعدم استحقاقه له، ويمكن أن تكون من المسائل الفقهية، فيبحث فيها عن أنّ الفعل المتجرّىٰ به هل يكون محرّماً أم لا؟

ويمكن أن تجعل من المسائل الأُصولية، فيبحث فيها عن أن التجرّي هل يوجب قبح الفعل المتجرّىٰ به فيترتّب عليه الحكم بالحرمة، فتقع في طريق استنباط الحكم الشرعي فتكون من المسائل الأُصولية؟

أمّا الأمر الثاني، فنقول: إنّ التجرّي لغةً هو أعمّ من المعصية لأنّه عبارة عن الطغيان والتمرد الشامل للعصيان، وكذلك يكون الانقياد أعمّ من الإطاعة، هذا بحسب اللغة.

وأمّا بحسب الاصطلاح الأُصولي يكون التجرّي مبايناً للعصيان، وهكذا يكون الانقياد مبايناً للإطاعة، وذلك أنّ التجرّي عند الأُصوليين هو مخالفة القطع غير المصادف للواقع، أو مخالفة مطلق الحجّة غير المصادف للواقع، والمعصية تكون بالعكس، وكذلك بالنسبة إلىٰ الانقياد و الإطاعة ، فالأول هو موافقة القطع غير المصادف للواقع. والثاني بالعكس.

لكنّ الكلام في أنّ قطعه هذا هل هو حجّةٌ عليه من الشارع وإن كان مخالفاً للواقع في علم الله فيعاقب علىٰ مخالفته، أو أنّه حجّة عليه إذا صادف الواقع ؟ بمعنىٰ أنّه لو شرب الخمر الواقعيّ عالماً عوقب عليه، في مقابل من شربها جاهلاً، لا أنّه يعاقب علىٰ شرب ما قطع بكونه خمراً وإن لم يكن خمراً في الواقع.

ظاهرُ كلماتهم في بعض المقامات الاتّفاق علىٰ الأوّل، كما يظهر من دعوىٰ جماعةٍ

هذا تمام الكلام في الأمرين.

فيقع الكلام في تحرير ما هو محل النزاع في المقام.

والظاهر هو عدم الخلاف في حجّية القطع، بمعنىٰ صحة الاحتجاج من المكلّف علىٰ الشارع في مورد الإطاعة والانقياد، ومن الشارع علىٰ المكلّف في مورد المعصية، وإنّما النزاع في حجّية القطع للشارع علىٰ المكلّف فيما إذا خالفه وكان مخالفاً للواقع، هل يكون قطعه هذا حجّة حتىٰ يعاقب علىٰ المخالفة أم ليس بحجّة؟ فيكون معنىٰ الحجّة في قولهﷺ (**في أنّ قطعه هذا هل هو حجّة عليه من الشارع؟**) أنّه كان للشارع أن يحتج به عليه، ويعاقبه عند مخالفته لقطعه وإن كان جهلاً مركباً. وفيه وجوه وأقوال:

قال المصنّفﷺ: إنّ التجرّي لا يقتضي شيئاً سوىٰ الكشف عن سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه الذي لا يترتب عليه سوىٰ اللوم، كالبخل والحسد ونحوهما من الأوصاف المذمومة التي لا يترتب عليها استحقاق العقوبة مالم تظهر في الخارج، مع بقاء العمل المتجرّىٰ به علىٰ ما هو عليه من الحكم قبل تعلّق القطع به.

وقيل: باقتضاء التجرّي لاستحقاق العقوبة علىٰ مجرد العزم علىٰ العصيان محضاً، لا علىٰ الفعل المتجرّىٰ به نظراً إلىٰ أنّ التجرّي من المحرمات الجنانية لا الجوارحية كما في الكفاية.

وقيل: باقتضائه لاستحقاق العقوبة علىٰ نفس التجرّي، أعني: الفعل المتجرّىٰ به لا علىٰ العزم من جهة انطباق عنوان الطغيان عليه.

والمحصّل في محل النزاع أن التجرّي هل يوجب استحقاق العقوبة أم لا؟

اختار المصنفﷺ الاحتمال الثاني، واختار كثير من الأصحاب الاحتمال الأول، كما أشار إليه بقوله:

الإجماعَ علىٰ أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أخّر الصلاة عصىٰ وإن انكشف بقاءُ الوقت، فـإنّ تعبيرهم بظنّ الضيق لبيان أدنىٰ فَرْدَي الرجحان، فيشمل القطع بالضيق.

نعم، حُكِيَ عن النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان، بل في التذكرة: «لو ظنّ ضيق الوقت عصىٰ لو أخّر إن استمرَّ الظنُّ، وإن انكشف خلافه فالوجه عدمُ العـصيان» انتهىٰ.

واستقرب العدم سيّدُ مشايخنا في المفاتيح، وكذا لا خلاف بينهم ظاهراً في أنّ سـلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصيةٌ يجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم

(ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتّفاق علىٰ الأول) أي: حجّية القطع مطلقاً وإن كان مخالفاً للواقع، وذكروا في توجيه ذلك وجوهاً:

منها: إنّ مناط استحقاق العقوبة هو إظهار التمرد والطغيان علىٰ المولىٰ و هتك حرمته، فمن قطع بخمرية مائع فشربه عدّ عاصياً لانطباق تلك العناوين عليه، فاستحقاق العقاب ليس لأجل المصادفة في مورد المعصية بل لأجل انطباق العناوين المذكورة.

ومنها: ما ذكره المصنّف‏ﷺ حيث قال: (الاتّفاق علىٰ الأول) وهذا الاتفاق الذي ذكره الأُصوليون في مقام آخر يكون دليلاً علىٰ المقام بالأولوية، وذلك من اعتقد ظناً بأنّه لم يبق من الوقت الّا مقدار أداء الصلاة الواجبة يجب عليه العمل بالظن، فلو خالفه وأخّرها عدّ عاصياً بالإجماع، صادف اعتقاده الواقع أو لم يصادف بأن انكشف بقاء الوقت، وليس هذا الّا لكونه حجّة مطلقاً، فإذا ثبت بهذا الإجماع حجّية الظن مطلقاً تثبت حجّية القطع كذلك بطريق أولىٰ، لأنّه يكون أقوىٰ من الظن، فإذا كانت مخالفة الظن مطلقاً مـوجبة للـعقاب كانت مخالفة القطع توجب استحقاق العقوبة بطريق أَولىٰ.

(نعم، حُكي عن النهاية) هـذا مـن المـصنّف‏ﷺ ردّ للإجـماع لوجـود المـخالف فـي المسألة.

ومنها: ما ذكره‏ﷺ بقوله: (وكذا لا خلاف بينهم ظاهراً...إلىٰ آخره).

هذا هو الاتفاق الثاني الذي يدل علىٰ المقام بطريق أَوْلىٰ.

وبيان ذلك: إنَّ الفقهاء حكموا بأنَّ من سلك طريقاً مظنون الضـرر يـجب عـليه إتـمام الصلاة لكون سفره سفر معصية ولو انكشف عدم الضرر، وهذا لايتمّ إلّا بناءً علىٰ حرمة

الضرر فيه، فتأمّل، ويؤيّده بناءُ العقلاء علىٰ الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجرّي.

وقد يقرّر دلالة العقل علىٰ ذلك: بأنّا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مائع معيّن خمراً، وقطع الآخر بكون مائع آخر خمراً فشرباهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر، فأمّا أن يستحقّا العقاب، أو لا يستحقّه أحدهما، أو يستحقّه من

التجرّي، كمسألة ظن ضيق الوقت، فتكون حرمة التجرّي في مورد القطع بطريق أَوْلىٰ.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ خروج هذا الظن عمّا نحن فيه لأنّ الظن في هذا المورد موضوعي وبحثنا في القطع الطريقي.

***ومنها:* (ويؤيّده بناءُ العقلاء).**

يعني: يؤيّد الإجماعَ بناءُ العقلاء علىٰ استحقاق المتجرّي للعقاب والمذمّة، فحكم العقلاء باستحقاق العقاب لمن خالف قطعه دليل علىٰ حجّية هذا القطع.

(وحكم العقل بقبح التجرّي).

يعني ومنها: حكم العقل بقبح التجرّي، فإذا كان التجرّي قبيحاً كان المتجرّي مستحقاً للعقاب، وليس هذا إلّا لأجل حجّية القطع المخالف للواقع، إذ العقاب علىٰ مخالفة ما ليس بحجّة قبيح جزماً.

الفرق بين بناء العقلاء، وحكم العقل هو أنّ الأول حكم اجتماعي، والثاني حكم انفرادي، بمعنىٰ: إنّ كل عاقل يحكم بمقتضىٰ عقله مع قطع النظر عن حكم سائر العقلاء، ويمكن الفرق بينهما بالإجمال والتفصيل حيث إنّ في حكم العقل لا بدّ أن يكون عنوان حكمه ومنشأه معلوماً، إذ من المحال أن يحكم حاكم ـ عقلاً أو شرعاً ـ بشيء لا يعلم مدركه وعنوانه، هذا بخلاف بناء العقلاء فإنّه فيه الكشف من حكم العقل إجمالاً، وأمّا ملاكه ماذا؟ فليس بمعلوم.

(وقد يقرّر دلالة العقل علىٰ ذلك... إلى آخره).

قال ﷺ: إذا فرضنا شخصين قاطعين، بأن قطع أحدهما بكون مائع معيّن خمراً، وقطع الآخر بكون مائع آخر خمراً، فشرباهما، فاتّفق مصادفة أحدهما للواقع، ومخالفة الآخر له، فأمّا أن يستحقّا العقاب أو لا يستحقّاه كلاهما، أو يستحقّه من صادف قطعه الواقع وهو شارب الخمر دون الآخر الذي هو شارب الخل مثلاً.

صادف قطعه الواقع دون الآخر، أو العكس. لا سبيل إلىٰ الثاني والرابع، والثالث مستلزمٌ لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، وهو منافٍ لما يقتضيه العدل، فتعيّن الأوّل.

ويمكن الخدشة في الكلّ:

(أو العكس) أي: يستحقه من لم يصادف قطعه الواقع، ولا يستحقه من يصادف قطعه الواقع.

(لا سبيل إلىٰ الثاني) عقلاً وهو عدم استحقاقهما، لأنَّ معناه أنّ العاصي لا يُعاقب، وعدم استحقاق من يشرب الخمر للعقاب مخالف لضرورة من ضروريات الدين، بل هو تشجيع للعاصي علىٰ عصيانه فينفتح باب المعاصي لكل المكلّفين.

وكذا لا سبيل إلىٰ **(الرابع)** وهو عدم استحقاق العقاب لمن شرب الخمر، واستحقاقه لمن شرب المائع باعتقاد أنّه خمر لأنّه مستلزم لعقاب غير العاصي وعدم عقاب العاصي، وهذا مضافاً إلىٰ كونه مخالفاً لضروريات الدين وتشجيعا للعاصي ومنافياً لمقتضىٰ العدل والحكمة يكون ترجيحاً للمرجوح ـ وهو عدم المصادفة ـ علىٰ الراجح وهو المصادفة.

(والثالث) هو استحقاق من صادف قطعه الواقع للعقاب دون من لم يصادف قطعه الواقع، وهذا باطل أيضاً، لاستلزامه العقاب بما هو خارج عن القدرة والاختيار وهو المصادفة، والعقاب بأمر غير اختياري قبيح ومنافٍ لمقتضىٰ العدل، وهو لا يصدر من عاقل فضلاً عن الشارع الحكيم، فالمتعيّن هو الأول وهو أنّ كليهما يستحق العقاب، فثبت أنّ التجرّي يوجب العقاب، فيكون القطع المخالف للواقع حجّة.

(ويمكن الخدشة في الكل).

نقول: أمّا الاشكال في مسألة ظن ضيق الوقت، ومسألة سلوك الطريق المظنون الخطر اللتين اُدّعي عليهما الاجماع، فهما ليستا من موارد التجرّي.

أمّا الأولىٰ: فلأنّ خوف الضيق يكون تمام الموضوع لوجوب الاتيان بالواجب فوراً فلا يتصوّر الخلاف ليكون من باب التجرّي، فيخرج عن مبحث التجرّي.

وأمّا الثانية: فلأن حكمهم بوجوب الاتمام لِمَنْ ظن الخطر في الطريق مبنيٌّ علىٰ وجوب دفع الضرر عقلاً ظنياً كان الضرر أو قطعياً، لأنّ إلقاء النفس فيما لا يؤمن من ضرره قبيح

أمّا الإجماعُ فالمحصّل منه غير حاصل، والمسألة عقليّة خصوصاً مع مخالفة غير واحد، كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد، والمنقول منه ليس حجّةً في المقام.

وأمّا بناءُ العقلاء فلو سُلّم فإنّما هو على مذمّة الشخص من حيث أنّ هذا الفعل يكشفُ عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنّه بحيث لو قدر على قتل سيّده لقتله، فإنّ المذمّة على المُنكَشَف، لا الكاشف.

عقلاً، وعليه فلا يتصوّر هنا انكشاف الخلاف، اذ عدم الأمن من الضرر يكون تمام الموضوع فلا يكون من باب التجرّي أصلاً.

(**أمّا الإجماع فالمحصَّل منه**) أي: من الإجماع الذي هو اتّفاق الكل أو جماعة من العلماء بحيث يكشف عن قول المعصوم فمردود من وجوه:

الأول: أنّه غير حجّة لمخالفة كثير من الأصحاب كما تقدم منه.

والثاني: أن (المسألة عقلية) ودعوى الإجماع في المسألة العقلية غير مجدية لعدم كشفه عن رضا المعصوم.

والثالث: أن الإجماع المحصَّل لم يحصل، ويمكن ارجاع الوجه الثالث إلى الأول، فلا يكون وجهاً مستقلاً.

(**والمنقول منه ليس حجّة في المقام**) وذلك بعين ملاك المنع في الإجماع المحصّل، وهو أنّه لا يكشف عن رضا المعصوم في المسألة العقلية، فإذا كان المحصَّل مردوداً كان المنقول منه غير حجّة بطريق أوْلى.

(**وأمّا بناءُ العقلاء**).

يعني: وأمّا الإشكال في بناء العقلاء، فنمنع ولا نسلّم ثبوت بناء العقلاء على الاستحقاق والمذمّة، ولو سلّم فإنّما تكون المذمّة في المنكشف، أي: سوء السريرة، لا الكاشف الذي هو الفعل، فيذمّ العقلاء على أنّه شقي لا على أنّه أتى بما هو محرم، فذمّهم يرجع إلى الفاعل لا إلى الفعل الخارجي الذي هو في الواقع يكون شرب الخل، فنفس الفعل لا يكون مورداً للذم ولا يكون محرماً.

والحاصل أنّ محل الخلاف هو الحكم بحرمة هذا الفعل الذي اعتقد حرمته، وليس محرماً في الواقع، وأمّا مجرد كشف هذا الفعل عن خبث سريرة فاعله وفساد طينته فلا

ومن هنا يظهر الجوابُ عن قبح التجرّي، فإنّه لكشف ما تجرّىٰ به عن خبث الفاعل لكونه جريئاً عازماً علىٰ العصيان والتمرّد، لا عن كون الفعل مبغوضاً للمولىٰ.

والحاصل أنّ الكلام في كون هذا الفعل ـ غير المنهي عنه واقعاً ـ مبغوضاً للمولىٰ من حيث تعلّق اعتقاد المكلّف بكونه مبغوضاً، لا في أنّ هذا الفعل المنهي عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيّده وكونه جريئاً في مقام الطغيان والمعصية وعازماً عليه، فإنّ هذا غير منكر في هذا المقام ـ كما سيجيء ـ ولكن لا يجدي في كون الفعل محرّماً شرعيّاً، لأنّ استحقاق المذمّة علىٰ ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه علىٰ نفس الفعل.

ومن المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذمّ إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلّق بالفعل لا بالفاعل.

وأمّا ما ذكر من الدليل العقليّ فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنّه عصىٰ

خلاف فيه ظاهراً.

والسريرة: قد تطلق علىٰ السجية والجبلّة، وقد تطلق علىٰ النيات الباطنية و الأمور الخفية.

وفي مجمع البحرين: السرائر ما أسرّ في القلوب، والعقائد والنيات وغيرها وما خفىٰ من الأعمال.

(ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجرّي).

فإنّه قبيح لكشف ما تجرّىٰ به عن خبث الفاعل وعن كونه شقيّاً لكونه جريئاً وعازماً علىٰ العصيان والتمرد، وليس حكم العقل علىٰ القبح من جهة كون الفعل مبغوضاً للمولىٰ لأنّ شرب الخل ليس مبغوضاً للمولىٰ.

والحاصل أنّ التجرّي فيه جهتان:

الأولىٰ: أنّ التجرّي كاشف عن سوء سريرة الفاعل، ولا خلاف في هذه الجهة.

الثانية: أنّ التجرّي يوجب قبح الفعل المتجرّىٰ به، فيكون محرماً شرعاً.

فالنزاع في الجهة الثانية بمعنىٰ أنّ التجرّي هل يوجب قبح الفعل ليكون حراماً أم لا؟ المصنّف ﷺ يقول ليس فيه قبح فعلي بل فيه قبح فاعلي، والقبح الفاعلي لا يستلزم الحرمة الشرعية.

اختياراً، دون من لم يصادف.

قولك: «إنّ التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار» ممنوعٌ، فإنّ العقاب بما لا يرجع بالآخرة إلىٰ الاختيار قبيحٌ، إلّا أنّ عدم العقاب لأمر

(وأمّا ما ذكر من الدليل العقلي... إلىٰ آخره).

اختار المصنّف‌ التفصيل بين المصادف وغيره، ويقول باستحقاق الأوّل دون الثاني، وذلك لأنّ من صادف قطعه الواقع قد عصىٰ اختياراً، إذ الفعل الاختياري ما يكون مسبوقاً بالإرادة، وشرب الخمر في المقام يكون كذلك، فيكون اختيارياً، فيقع العقاب عليه، ومن لم يصادف قطعه الواقع لم يكن مستحقاً للعقاب لأنّه لم يشرب الخمر.

(قولك: «إنّ التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار» ممنوع).

أي: لا يحسن، بل يحسن أن يناط عدم العقاب بما هو خارج عن الاختيار لأن عدم العقاب بأمر غير اختياري لا قبح فيه، كما هو المستفاد من الأخبار.

نعم، العقاب بما لا يكون اختيارياً، أو بما لا يرجع بالآخرة إلىٰ أمر اختياري لا يحسن بل يكون قبيحاً، فعدم العقاب في المقام وإن كان منوطاً بأمر خارج عن الاختيار ـ وهو عدم المصادفة أو شرب الخل، إذ المكلّف أراد شرب الخمر فشرب الخل ـ لم يكن مسبوقاً بالإرادة فيكون غير اختياري، ولكن عدم العقاب علىٰ أمر غير اختياري أو ما لم يرجع بالآخرة إلىٰ الاختيار ليس قبيحاً، بل قبحه ممنوع عند المشهور.

والعقاب في المقام لم يكن علىٰ أمر غير اختياري بل يكون علىٰ أمر اختياري، وهو شرب الخمر، أو علىٰ أمر يرجع بالآخرة إلىٰ الاختيار، وهو المصادفة، و لا شبهة في استحقاق العقاب علىٰ أمر يرجع بالآخرة إلىٰ الاختيار.

ويمكن أن نجعل (ممنوع) في قول المصنف خبراً لقوله: (قولك) أي: وقولك إنّ التفاوت ... ممنوع، بل التفاوت بالاستحقاق والعدم يحسن أن يكون منوطاً بما هو خارج عن الاختيار، لأن ما هو خارج عن الاختيار علىٰ قسمين:

الأول: ما لا يرجع بالآخرة إلىٰ الاختيار، والعقاب علىٰ هذا القسم قبيح.

والثاني: مايرجع بالآخرة إلىٰ الاختيار فلا يكون العقاب عليه قبيحاً.

لا يرجع إلىٰ الاختيار قبحهُ غير معلوم، كما تشهد به الأخبار الواردة في أنّ: (مَنْ سَنّ سنّةً حسنةً كان له مِثلُ أجرِ مَن عَمِلَ بها، ومَن سَنَّ سنّةً سيّئةً كان له مثلُ وزرِ مَن عَمِل بها)[١].

فإذا فرضنا أنّ شخصين سَنّا سُنّةً حسنةً أو سيئةً واتّفق كثرةُ العامل بأحداهما وقـلّة العامل بما سنّه الآخر، فإنّ مقتضىٰ الروايات كونُ ثواب الأوّل أو عقابه أعظمَ.

وقد اشتهر: (أنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً) والأخـبار في أمـثال ذلك في

والمقام من القسم الثاني؛ لأنّ المصادفة بنفسها وإنْ كانت غير اختيارية ولكن ترجع بالآخرة إلىٰ الاختيار، بمعنىٰ أنّها نتيجة للشرب الاختياري، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، هذا في جانب العقاب، وأمّا عدم العقاب فيصح أن يكون منوطاً بأمر خارج عن الاختيار كما ذكرنا.

فالملخّص أن التفاوت بالاستحقاق والعدم يحسن أن يكون منوطاً ببعض ما هو خارج عن الاختيار، فقول القائل: بأن التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بمطلق ما هو خارج عن الاختيار ممنوع وباطل.

(كما تشهد به) أي: بعدم قبح التفاوت بأمر خارج عن الاختيار (الأخبار الواردة).

ولتوضيح مضمون هذه الأخبار وتطبيقها في المقام نقول:

الظاهر من هذه الأخبار أن الأُمور الخارجة عن الاختيار قد تكون دخيلة في استحقاق كثرة الثواب والعقاب وقلّتهما كمدخليّتها في المقام في أصل الاستحقاق وعدمه، اذ المستفاد منها ان كثرة العامل بسُنَّة أحد الشخصين وقلّته بسُنَّة الآخر مؤثّرتان في كون ثواب الأول أو عقابه أكثر وأعظم من الثاني مع أن كثرة العامل وقلّته خارجتان عن اختيارهما.

فالحاصل أن ما يصلح أن يكون مؤثّراً في الكثرة والقلّة من أمر غير اختياري كما في مورد الأخبار هو يصلح أن يكون مؤثّراً في أصل الاستحقاق وعدمه كما في المقام.

(وقد اشتهر: (أنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً)) مع أن الإصابة أمر خارج عن الاختيار لكنه مؤثر في الأجر، وكذلك نقصان ثواب المخطئ عن ثواب المصيب ليس

---

(١) الوسائل ١٥: ٢٤ ـ ٢٥، أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، ب ٥، ح ١. غوالي اللآلئ ١: ٢٨٥، ح ١٣٦. صحيح مسلم ٢: ١٠١٧/٥٨٣. المعجم الأوسط ٤: ٣٧٠٥/٤٢١، بتفاوتٍ يسير في الجميع.

طرفي الثواب والعقاب بحدّ التواتر، فالظاهرُ أنّ العقل إنّما يحكمُ بتساويهما في استحقاق المذمّة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولىٰ، لا في استحقاق المذمّة علىٰ الفعل المقطوع بكونه معصيةً.

وربّما يؤيّد ذلك أنّا نجدُ من أنفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع و بين من لم يصادف.

إلّا أن يقال: إنّ ذلك إنّما هو في المبغوضات العقلائيّة من حيث إنّ زيادة العقاب من المولىٰ وتأكّد الذمّ من العقلاء بالنسبة إلىٰ من صادف اعتقاد الواقع لأجل التشفّي المستحيل في حقّ الحكيم تعالىٰ، فتأمّل.

وقد يظهر من بعض المعاصرين: «التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرّم

الّا لأمر غير اختياري وهو عدم الإصابة:

(و ربّما يؤيّد ذلك أنّا نجد من أنفسنا الفرق ... إلى آخره).

يعني: يؤيد ذلك، أي: التفاوت بين من صادف قطعه الواقع فيكون مستحقاً للعقاب، ومن لم يصادف قطعه الواقع فلا يكون مستحقاً له، أنّا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة الذم بين من صادف وبين من لم يصادف فنذم المصادف من جهتين: إحداهما من حيث الفعل، وثانيتهما من حيث الفاعل، بخلاف غير المصادف، فنذمّه علىٰ كونه غير مبالٍ، فيكون الذم في حقه من جهة واحدة وهي جهة خبث الباطن فقط، وزيادة الذم في حق المصادف ليس الّا بأمر غير اختياري، فهذا التفاوت عند العرف يؤيّد التفاوت في المقام بأن يستحق شارب الخمر للعقاب دون شارب الخل (إلّا أن يقال:) إن ذلك التفاوت إنّما هو في المبغوضات العقلائية من جهة التشفّي المحال في الحكيم تعالىٰ، فلا يكون مؤيّداً لما نحن فيه.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ الفرق بين المصادف وغيره مع قطع النظر عن التشفّي لأنّنا نرىٰ ذلك من حال غير المتشفّي، فحكمُ العقلاء من حيث إنّهم عقلاء باستحقاق عقاب من صادف قطعه الواقع دون غيره مؤيّدٌ للمقام.

(وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل... إلىٰ آخره).

وهو صاحب الفصول، وحاصل ما ذكره من التفصيل: إن المكلّف إذا اعتقد بحكم

واقعاً، فرجّح استحقاق العقاب بفعله، الّا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة، فإنّه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً، أو في بعض الموارد، نظراً إلىٰ معارضة الجهة الواقعيّة للجهة الظاهريّة فإنّ قبح التجرّي عندنا ليس ذاتيّاً، بل يختلفُ بالوجوه

إلزامي سواء كان بالاعتقاد الجزمي أو الظني المعتبر فلا يخلو الأمر؛ إمّا أن يكون موافقاً للواقع أو مخالفاً له، وعلىٰ الثاني؛ إمّا أن يكون الحكم الواقعي المخالف لما اعتقده حكماً إلزامياً كالوجوب أو غير إلزامي كالإباحة والاستحباب، وعلىٰ تقدير كونه إلزامياً لا يخلو؛ إمّا أن يكون تعبّدياً يعتبر في سقوطه قصد القربة، أو توصّلياً، فإن كان موافقاً للواقع فليس عليه إلّا عقاب واحد، ويأتي في كلام المصنّف‏ حيث نسب إلىٰ صاحب الفصول القول بتداخل العقاب فيما لو صادف التجرّي المعصية، فإن كان مخالفاً للواقع وكان الواقع حكماً غير إلزامي أو إلزامياً تعبّدياً فيحكم باستحقاق العقاب علىٰ مخالفة ما اعتقده.

نعم، لو كان الواقع حكماً إلزامياً توصّلياً كما أشار اليه بقوله: (**تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة**) فيحكم بعدم استحقاق العقاب عليه (**مطلقاً**) أي: سواء كانت مصلحة الواقع أقوىٰ من مفسدة التجرّي أو مساوية لها أو (**في بعض الموارد**) أي: فيما لم تكن الجهة الظاهرية غالبة علىٰ الجهة الواقعية، وأمّا إذا كانت مفسدة التجرّي أقوىٰ، فيحكم حينئذٍ بقبحه.

قوله: (**غير مشروط بقصد القربة**) التقييد بقصد القربة يكون لإخراج الواجب التعبّدي اذ لا يتصوّر في مورده التعارض بين المصلحة الواقعية في الواجب مع المفسدة الظاهرية في التجرّي حتىٰ يرتفع قبحه، لأنّ الواجب التعبّدي من دون قصد القربة لا مصلحة فيه، وقصد القربة لا يتمشّىٰ من المكلّف مع اعتقاده بالحرمة، إذ لا يتقرّب بفعل الحرام، فيختصّ التعارض بين الجهة الواقعية والجهة الظاهرية بالواجب التوصّلي.

فتحصّل ممّا ذُكر أنّ الأقوال في مسألة التجرّي ثلاثة:

الأول: قول المشهور، فيقولون: إنّ التجرّي علّة للقبح من حيث الفعل مطلقاً.

والثاني: ما عند المصنّف‏ من أنّ التجرّي علّة للقبح من حيث الفاعل مطلقاً.

والثالث: هو التفصيل المنسوب إلىٰ صاحب الفصول.

ثم الدليل والوجه علىٰ تفصيل صاحب الفصول:

والاعتبارات.

فمن اشتبه عليه مؤمن ورع بكافر واجب القتل، فحسب أنّه ذلك الكافر و تجرّىٰ فلم يقتله، فإنّه لا يستحقّ الذمّ علىٰ هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذوراً لو فعل، وأظهرُ من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبيّ أو وصيّ فتجرّىٰ ولم يقتله.

ألَا ترىٰ أنّ المولىٰ الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدوّ، فتجرّىٰ ولم يقتله، أنّ المولىٰ إذا اطّلع علىٰ حاله لا يذمّه علىٰ هذا التجرّي بل يرضىٰ به، و إن كان معذوراً لو فعل.

وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلىٰ معرفة عدوّه، فأدّىٰ الطريقُ إلىٰ تعيين ابنه فتجرّىٰ ولم يفعل، وهذا الاحتمال حيث يتحقّق عند المتجرّي لا يُجديه إن لم يصادف الواقع، ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب، لِمَا فيه من القطع بالسلامة من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به، فإنّ المظنون فيه عدمُها.

(فإن قبح التجرّي عندنا ليس ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبارات).

وتوضيح ذلك يحتاج إلىٰ ذكر أمرين من باب المقدمة:

الأمر الأول: ما هو المراد من القبح والحسن؟

والأمر الثاني: ما هوالمراد من الوجه والاعتبار؟

فنقول: يمكن أن يكون المراد من القبح ذمّ العقل علىٰ فعل ما هو مبغوض عند المولىٰ، أو علىٰ ترك ما هو المطلوب عنده، لا بمعنىٰ المفسدة في شيء أو الضرر فيه، فبالمقابل يكون المراد من الحسن هو مدحه علىٰ فعل ما هو مطلوب عند المولىٰ لا بمعنىٰ المصلحة أو النفع في شيء.

ثم المراد من الوجه والاعتبار ـ وهو الأمر الثاني ـ أنّ الأشياء بالنسبة إلىٰ الحسن والقبح تختلف، بمعنىٰ: إنّ بعض الأشياء قبحه أو حسنه ذاتي، الأول: كالظلم حيث يكون علّة تامة للقبح، والثاني: كالإحسان حيث يكون علّة للحسن، وبعض الأشياء يقتضي القبح لو لا المانع كالكذب أو يقتضي الحسن كذلك كالصدق، وبعض الأشياء لا يقتضي شيئاً منهما كالضرب مثلاً، فالضرب بعنوان أنّه ضرب لا يقتضي القبح ولا الحسن، ولكن يختلف بالوجه والاعتبار بمعنىٰ: إنّه إذا كان بعنوان التشفّي كان قبيحاً، وإذا كان بعنوان التأديب كان

ومن هنا يظهر أنَّ التجرّي علىٰ الحرام في المكروهات الواقعيّة أشدّ منه في مباحاتها، وهو فيها أشدّ منه في مندوباتها، ويختلفُ باختلافها ضعفاً وشدّةً كالمكروهات، ويمكن أن يراعىٰ في الواجبات الواقعيّة ما هو الأقوىٰ من جهاته وجهات التجرّي» انتهىٰ كلامه رفع مقامه.

أقول: يَرِدُ عليه:

حسناً، هذا هو معنىٰ الوجه والاعتبار.

ويمكن أن يكون مراد صاحب الفصول من الوجوه والاعتبارات ما ليس ذاتياً فيشمل ما يقتضي الحسن أو القبح، فحينئذٍ لو كان مرادهﷺ أنّ قبح التجرّي ليس ذاتياً كالظلم بل يكون مقتضياً له كالكذب أو لا يقتضي القبح أصلاً لكان ما ذكره صحيحاً، وإنّما الكلام في الصغرىٰ، فعلىٰ فرض كون قبح التجرّي بالوجه والاعتبار يختلف الفعل المتجرّىٰ به قبحاً وحسناً شدّة وضعفاً.

(ومن هنا) يعني: من ارتفاع قبح التجرّي من جهة معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية (يظهر أنّ التجري علىٰ الحرام في) مورد (المكروهات الواقعية أشدّ منه) أي: من التجرّي (في مباحاتها) الواقعية لتأكّد قبح التجرّي بما في المكروه الواقعي، (وهو فيها) أي: في المباحات الواقعية (أشدّ منه في مندوباتها) لعدم تأكّد التجرّي بما في المباح الواقعي، بخلاف مورد المندوبات الواقعية لضعف قبح التجرّي بما في المندوب الواقعي من المصلحة، ثم يختلف التجرّي (باختلافها) أي: المندوبات ضعفاً وشدّة، فيكون قبحه ضعيفاً في المندوب المؤكّد، وشديداً في مورد غير المؤكّد، وكذلك في المكروهات، كما هو واضح.

وأما الواجبات فيُراعىٰ ما هو الأقوىٰ من مصلحتها ومفسدة التجرّي، وهذا يختلف باختلاف مراتب المحرمات والواجبات، هذا فيما إذا اعتقد حرمة ما هو غير محرم في الواقع، وأما إذا اعتقد وجوب ما هو غير محرم واقعاً تنعكس سلسلة الأشدّية، فيكون التجرّي علىٰ ترك الواجب في المندوبات الواقعية أشدّ منه في مباحاتها، وهو فيها أشدّ منه في مكروهاتها.

(أقول: يَرِدُ عليه: أولاً... إلىٰ آخره).

أوّلاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجرّي ذاتياً لأنّ التجرّي علىٰ المولىٰ قبيح ذاتاً، سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً [كالظلم، بل هو قسم من الظلم] فيمتنع عروض الصفة المحسِّنة له، وفي مقابله الانقيادُ لله سبحانه، فإنّه يمتنع أن تعرِضَ له جـهةٌ مقبِّحةٌ.

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّه لا امتناع في أنْ تَعرض له جهةٌ محسِّنةٌ، لكنّه باقٍ علىٰ قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة، وليس ممّا لا يعرض له في نفسه حسنٌ ولا قبح إلّا بملاحظة ما يتحقّق في ضمنه.

وبعبارة أُخرىٰ: لو سلّمنا عدم كونه علّةً تامّةً للقبح، كالظلم، فلا شكّ في كونه مقتضياً له، كالكذب، وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنها ولا قبحها، وحينئذٍ فيتوقف ارتفاع قبحه علىٰ انضمام جهة يُتدارك بها قبحه كالكذب المتضمّن لإنجاء نبيّ.

ذكرنا أنّ الأشياء بالنسبة إلىٰ كل واحد من القبح والحسن ثلاثة أنحاء:

قسمٌ: ما يكون قبحه ذاتياً كالظلم، أو حسنه ذاتياً كالإحسان.

وقسمٌ: ما يقتضي القبح كالكذب، أو الحسن كالصدق.

وقسمٌ: ما لا يقتضي شيئاً منهما، وما ذكره صاحب الفصول يبتني علىٰ أن يكون التجرّي من القسم الثاني أو الثالث، والمصنّف؋ يقول: إنّ التجرّي من القسم الأول، فيكون قبحه ذاتياً لا ينفك عنه ولا يطرأ عليه الحسن حتىٰ يعارض قبحه، كما أنّ الانقياد يكون حسنه ذاتياً لا يعرض عليه جهة مقبِّحة، فيكون التجرّي قبيحاً في جميع الموارد، سواء قطع بتحريم ما هو مباح في الواقع أو واجب توصّلي أو مكروه، فعلىٰ المشهور يوجب استحقاق العقاب في جميع الموارد لأنّ قبحه عندهم فعلي، وعند الشيخ؋ لا يوجب استحقاق العقاب مطلقاً، لأنّ قبحه عنده فاعلي، فما ذكره صاحب الفصول من التفصيل مردود.

(وثانياً أنّه لو سلّم ... إلىٰ آخره).

يعني: لو تنزّلنا عن كون التجرّي علّة تامّة للقبح وهو القسم الأول، فنقول: إنّه من القسم الثاني الذي يقتضي القبح كالكذب لا من القسم الثالث الذي لا يقتضي القبح ولا الحسن،

ومن المعلوم أنّ ترك قتل المؤمن ـ بوصف أنّه مؤمن في المثال الذي ذكره ـ كفعله ليس من الأُمور التي تتّصف بحسن أو قبح للجهل بكونه قَتْلَ مؤمنٍ، ولذا اعترف في كلامه بأنّه لو قتله كان معذوراً.

فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقّق التجرّي في ضمنه ممّا يتّصف بحسن أو قبح، لم يؤثّر في اقتضاء ما يقتضي القبح، كما لا يؤثّر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض: أَمَرَهُ بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره، فإنّه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد، وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قَتْلَ مؤمنٍ.

ودعوىٰ: «أنّ الفعل الذي يتحقّق به التجرّي وإن لم يتّصف في نفسه بحسن ولا قبح

ولكن يبقىٰ علىٰ اقتضائه مالم يعرض له جهة محسِّنة، وحينئذٍ يتوقف ارتفاع قبحه علىٰ عروض ما يتدارك به قبحه من الجهة المحسِّنة كعروض إنجاء النبيّ ﷺ للكذب مثلاً، ولا تعرض هذه الجهة إلّا علىٰ فعل اختياري لأنّ الفعل لا يتصف بالقبح أو الحسن الّا أن يصدر عن الفاعل بإرادته واختياره، وصدور الفعل كذلك يلازم توجّه الفاعل إلىٰ العنوان.

ومن المعلوم أنّ ترك قتل المؤمن المشتبه بالكافر في المثال الذي ذكره صاحب الفصول بوصف أنّه مؤمن (كفعله) أي: قتل المؤمن ليس من الأُمور التي تتصف بحسن أو قبح للجهل بكونه قَتْلَ مؤمنٍ، فلا يكون فعلاً اختيارياً ولذا لو قتله كان معذوراً لأنّه لا يتصف بالقبح الملازم لاستحقاق العقاب شرعاً، إذ القتل صدر عنه بعنوان قتل الكافر لاقتل المؤمن، فما وقع لم يقصد، وما قصد لم يقع.

والحاصل أنّ قبح التجرّي باقٍ ولا رافع له في المقام، وأمّا ترك قتل المؤمن غافلاً عن كونه مؤمناً لايتصف بالحسن حتىٰ يرتفع به قبح التجرّي، لأنّه لم يكن عن إرادة، بل ما صدر عن إرادة هو ترك قتل الكافر، وكذلك الانقياد ممّا يقتضي الحسن ولا يرتفع الّا أن يعرض له جهة مقبِّحة ولا تعرض الّا بأمر اختياري، فلو فرض: أَمَرَهُ بقتلِ كافرٍ فقَتَلَ مؤمناً باعتقاد كفره، ثم انكشف أنّه مؤمن، لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد، فيكون حسن الانقياد باقياً علىٰ حاله لعدم عروض القبح، لأنّ قتل المؤمن في الواقع لم يكن عن إرادة حتىٰ يتّصف بالقبح.

(ودعوىٰ: «أنّ الفعل الذي يتحقّق به التجرّي وإنّ لم يتّصف في نفسه بحسن ولا قبح)

لكونه مجهول العنوان، لكنّه لا يمتنع أن يؤثّر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه، إلّا أن نقول بعدم مدخليّة الأُمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذّم، وهو محلّ نظر بل منع. وعليه يمكنُ ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجرّي» مدفوعةٌ ـ مضافاً إلىٰ الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدّم من الدليل العقلي، كما لا يخفىٰ علىٰ المتأمّل ـ

لكونه فعلاً غير اختياري الّا أنّه يمكن أن يؤثر في قبح التجرّي بأن يرفعه، لِما تقدّم في الجواب عن دلالة العقل أنّ الأمر الخارج عن الاختيار يمكن أن يناط به عدم العقاب، ففي المقام يجوز أن يناط به عدم قبح التجرّي.

(إلّا أن نقول بعدم مدخليّة الأُمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم) بمعنىٰ: إن مصادفة التجرّي بالواجب الواقعي في المثال الأُول خارجة عن الاختيار، فكيف يرتفع بها قبح التجرّي؟ وكذلك مصادفة الانقياد بترك الواجب في المثال الثاني خارجة عن الاختيار، فلا تتّصف بالقبح ولا توجب الذمّ، فكيف يرتفع بها حسن الانقياد؟ فقبح التجرّي في المثال الأُول، وحسن الانقياد في المثال الثاني لا يرتفع بما هو خارج عن الاختيار.

ثم أجاب عن هذا الإشكال بقوله: (وهو محل نظر بل منع).

يعني: عدم مدخليّة الأُمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذمّ محل نظر، يعني: يمكن أن يكون للأُمور الخارجة عن القدرة مدخليّة في المدح، فيكون لها تأثير في قبح التجرّي، وتكون رافعة لقبحه، وقد تقدّم الشاهد عليه في الجواب عن الدليل العقلي.

(وعليه) أي: علىٰ منع عدم مدخلية الأُمور الخارجة عن القدرة علىٰ المدح أو الذمّ (يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق) يعني: بطلان الدليل العقلي السابق مبني علىٰ كون الأمر الخارج عن الاختيار مؤثّراً في عدم العقاب.

والحاصل أنّ المصنّف قال في الجواب عن الدليل العقلي: إن عدم المصادفة مؤثّر في عدم العقاب، فكذا صاحب الفصول يقول: إنّ مصادفة التجرّي بالواجب مؤثّرة في رفع قبح التجرّي.

(مدفوعة) أي: الدعوىٰ المذكورة باطلة أولاً: بـ(الفرق).

بأنّ العقل مستقلّ بقبح التجرّي في المثال المذكور، ومجرّد تحقّق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بأنّ ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح لا يرفعُ قبحه، ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم إذا انضمّ إليهما ما يصرفهما إلىٰ المصلحة إذا جهل الفاعل بذلك، ثم إنّه ذكر هذا القائلُ في بعض كلماته: «إنّ التجرّي إذا صادف المعصية الواقـعيّة تـداخـل عقابُهما».

وملخّص الفرق: إنّ ما أُنيط به عدم استحقاق العقاب في الدليل العقلي من الأمر غير الاختياري، أعني عدم المصادفة محرز ومعلوم لا يحتاج إلىٰ الإثبات، فيصح أن يقال بعدم العقاب لعدم المصادفة، وهذا بخلاف ما نحن فيه، حيث يكون رفع قبح التجرّي منوطاً بحسن ما هو خارج عن الاختيار، فعلىٰ صاحب الفصول أن يثبت حسن ما هو خارج عن الاختيار كي يكون رافعاً لعقاب التجرّي.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الفرق بين المقام وبين ما تقدم في الدليل العـقلي بأن الخصم في السابق يدّعي اقتضاء ارتكاب ما اعتقده حراماً لاستحقاق العقاب، وعدم مانعية عدم المصادفة، فيكفي في ردِّه احتمال مانعية عدم المصادفة، فعليه إثبات عدم المانعية، هذا بخلاف مانحن فيه، لأن المفصِّل يدّعي كون التجرّي مقتضياً للاستحقاق، وأن حسن الفعل في الواقع مانع، حيث منعنا حسن ما هو الخارج عن الاختيار، فعليه أن يثبت مانعية ما هو خارج عن الاختيار، ولا يكفيه احتمال المانعية.

وثانياً: **(بأن العقل مستقل بقبح التجرّي في المثال المذكور ... ثم إنّه ذكر هذا القائل في بعض كلماته: «إنّ التجرّي إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما»).**

ويرجع حاصل كلامه إلىٰ أنّه إذا صادف الفعل المتجرّىٰ به المعصية الواقعية كان فيه ملاكان للقبح: ملاك التجرّي، وملاك المعصية، فحكم بتداخل العقابين، فهنا صغرىٰ وهي: اجتماع التجرّي مع المعصية الواقعية، وكبرىٰ وهي: تداخل عقابهما، فلا بدّ من البحث عن كل واحدة منهما، فنقول:

إنّ اجتماع التجرّي والمعصية لا يعقل، إذ النسبة بينهما هي التباين، لأنّ التجرّي: هو مخالفة القطع المخالف للواقع، والمعصية: هي مخالفة القطع المصادف له، فالجمع بينهما جمع بين النقيضين، فلا يمكن اجتماعهما حتىٰ نلتزم بالعقابين ثم بتداخلهما، الّا أن يريد

ولم يُعلم معنىً محصَّل لهذا الكلام، إذ مع كون التجرّي عنواناً مستقلّاً في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أُريد به وحدةُ العقاب، فإنّه ترجيحٌ بلا مرجّح، وسيجيء في الرواية (أنّ على الراضي إثماً وعلى الداخل إثمين)[1]؛ وإن أُريد به عقابٌ زائدٌ على عقاب محض التجرّي، فهذا ليس تداخلاً، لأنّ كلّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

والتحقيق: إنّه لا فرق في قبح التجرّي بين موارده، وإنّ المتجرّي لا إشكال في استحقاقه

من المصادفة مصادفة التجرّي مع المعصية غير المعصية التي علم بها وتجرّى فيها.

كما إذا قطع المتجرّي بخمرية مائع فشربه ثم ظهر كونه مغصوباً، فيكون هذا الفعل تجرّياً بالنسبة إلى شرب الخمر، ومعصية بالنسبة إلى شرب المغصوب، لأنّ متعلّق القطع هنا أمران: أي: الخمرية، والحرمة، فالقطع بالخمرية غير مصادف للواقع فمخالفته يكون تجرّياً، والقطع بالحرمة مصادف له فمخالفته معصية.

وهذا التوجيه صحيح بناءً على جواز العقاب على جنس الحرام المعلوم، كما يقول به بعض الأُصوليين، أو على جواز العقاب على نفس الحرام الواقعي وهو الغصب بعد معلوميّة حرمة الفعل الخارجي ولو بعنوان آخر، فحينئذ تتحقّق المعصية بالنسبة إلى جنس الحرام المعلوم، أو بالاضافة إلى الحرام الواقعي، ويتحقّق التجرّي بالاضافة إلى خصوصية الخمر المعلوم، فيجتمع التجرّي والمعصية في محل واحد باعتبارين.

وأمّا إذا بنينا على عدم صحة العقاب على جنس الحرام المعلوم ولا على نفس الحرام الواقعي المعلوم بعنوان آخر فلا معنى محصَّل لاجتماع المعصية والتجرّي.

هذا تمام الكلام في الصغرى.

وأمّا الكبرى فقال المصنّف ﷺ: (ولم يعلم معنىً محصَّل لهذا الكلام... إلى آخره).

وتوضيح ما ذكره المصنّف ﷺ من عدم الوجه للتداخل يحتاج إلى مقدمة وهي:

إن تعدّد العلل يستلزم تعدّد المعلول لأنّ تعدد العلل بالإضافة إلى معلول واحد محال كما ثبت في علم الفلسفة.

---

(١) الوسائل ١٦: ١٤١، أبواب الأمر والنهي، ب ٥، ح ١٢، ورد فيه معنى الرواية.

الذمّ من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته بذلك، وأمّا استحقاقه للذمّ من حيث الفعل المتجرّىٰ في ضمنه، ففيه إشكالٌ، كما اعترف به الشهيد‌ﷺ، فيما يأتي من كلامه.

نعم، لو كان التجرّي علىٰ المعصية بالقصد إلىٰ المعصية فالمصرّحُ به في الأخبار الكثيرة العفوُ عنه، وإن كان يظهر من أخبار أُخر العقابُ علىٰ القصد أيضاً، مثل قوله‌ﷺ: (نيّةُ الكافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ)[1] وقوله: (إنّما يُحشَرُ الناسُ عَلىٰ نيّاتِهِم)[2].

فبعد هذه المقدمة نقول: هل التجرّي هو علّة تامّة للعقاب كالمعصية أم ليس كذلك؟ وعلىٰ الأول لا يعقل التداخل بمعنىٰ وحدة العقاب، إذ التداخل كذلك مستلزم لتعدّد العلل بالنسبة إلىٰ المعلول الواحد، وإعطاء العقاب لأحدهما ترجيح بلا مرجح.

وعلىٰ الثاني تسب العقاب إلىٰ المعصية فقط، فلا أثر للتجرّي حتىٰ يقال بالتداخل، فتحصّل أنّه لا وجه لِمَا ذكره صاحب الفصول.

(نعم، لو كان التجرّي علىٰ المعصية بالقصد إلىٰ المعصية فالمصرَّح به في الأخبار الكثيرة العفوُ عنه) لأنّ التجرّي علىٰ قسمين:

القسم الأول: هو التجرّي من حيث العمل، وقد تقدم حكمه.

والثاني: هو التجرّي من حيث القصد، حيث شرع المصنّف‌ﷺ في بيان حكمه، ويقع الكلام فيه في أن التجرّي من حيث القصد هل يوجب العقاب أم لا؟

يقول المصنّف‌ﷺ: إنّ المصرَّح به في عدّة من الأخبار هو عدم العقاب، إذ يكون مضمون هذه الأخبار أنّ من قصد المعصية ثم لم يفعل لا يعاقب علىٰ قصده، ومن قصد ثم عصىٰ يعاقب عقاباً واحداً، وبالمقابل مَنْ قصد الإطاعة ولم يفعل يثاب ثواباً واحداً، ومَنْ قصد وأطاع يثاب عشراً وطائفة منها تدل علىٰ عقاب المتجرّي بالقصد، ويذكرها المصنّف‌ﷺ واحداً بعد واحد.

منها: قول النبي‌ﷺ: (نيّةُ الكافر شرٌّ من عملِهِ).

وتقريب هذه الرواية واضح، لأنّ الشر فيها من أفعل التفضيل يدل علىٰ الزيادة، فمعناها أنّ الكافر يعاقب بالمعصية عملاً، فإذا قصدها يعاقب بطريق أوْلىٰ لأنّ نيّته شرٌّ من

(١) الوسائل ١: ٥٠، أبواب مقدمات العبادات، ب ٦، ح ٣.

(٢) الوسائل ١: ٤٨، أبواب مقدمات العبادات، ب ٥، ح ٥.

وما ورد: من تعليل خلود أهل النار في النار، وخلود أهل الجنّة في الجنة؛ بعزم كلّ من الطائفتين على الثباتِ على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلّدوا في الدنيا[1].

وما ورد من: (أنّه إذا التقى المسلِمانِ بسيفهما فالقاتلُ والمقتولُ في النار). قيل: يارسول الله، هذا القاتلُ، فما بالُ المقتول، قال: (لأنّه أراد قتل صاحِبه)[2].

وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدّمات بقصد ترتّب الحرام كَغارس الخمر، والماشي لسعاية مؤمن.

وفحوى ما دلّ على أنّ الرضا بفعل كالفعل، مثل قوله عليه السلام: (الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهُم، وعلى الداخل إثمان: إثم الرضا وإثم الدخول)[3].

ويؤيّده قوله تعالى: ﴿وإن تُبدُوا ما في أنفُسِكُم أو تُخفوهُ يُحاسِبكُم بِهِ الله﴾[4].

وما ورد من أنّ: (مَن رضي بِفِعلٍ فَقَد لَزِمَهُ وإن لَم يَفعَل)[5].

عمله، ويحتمل أن يكون المراد منها أنّ نيّة الكافر أوسع من عمله، بمعنى أنّه يقصد وينوي مالا يقدر عليه عملاً.

ومنها: (إنّما يحشر الناس على نياتهم) إن خيراً فخيراً، وإنْ شرّاً فشرّاً فالنيّة توجب العقاب إن كانت شرّاً والثواب إن كانت خيراً.

ومنها: (ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار، وخلود أهل الجنة في الجنة، بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلّدوا في الدنيا) فالكفّار عزموا الدوام على مافعلوه في الدنيا لو خلّدوا فيها، وهذا العزم يوجب أن يكونوا مخلّدين في النار.

ومنها: رواية: (فالقاتل والمقتول في النار...) القاتل قد ارتكب القتل المحرم، والمقتول لقصده القتل المحرم، فالحاصل من الجميع أن قصد المعصية معصية.

(ويؤيّده) أي: العقاب على القصد قوله تعالى: ﴿إنّ الذين يحبّون أن تشيعَ

---

(١) الوسائل ١: ٥٠ أبواب مقدمات العبادات، ب ٦، ح ٤.

(٢) الوسائل ١٥: ١٤٨، أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، ب ٦٧، ح ١، بتفاوتٍ يسير.

(٣) الوسائل ١٦: ١٤١، أبواب الأمر والنهي، ب ٥، ح ١٢، بتفاوتٍ يسير.

(٤) البقرة: ٢٨٤.

(٥) الوسائل ١٦: ١٣٩، أبواب الأمر والنهي، ب ٥، ح ٤، وفيه معنى الرواية.

وما ورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَهُمْ إن كُنتُم صادقينَ﴾[١] من أنَّ نسبة القتل إلىٰ المخاطبين مع تأخّرهم عن القاتلين بكثير لرضاهم بفعلهم.

ويؤيّده قوله تعالىٰ: ﴿تِلكَ الدارُ الآخرةُ نجعَلُها للذين لا يريدُون عُلُوّاً في الأرض ولا فساداً والعاقبةُ للمُتقين﴾[٢].

وقوله تعالىٰ: ﴿إنّ الذينَ يُحبُّونَ أن تَشيعَ الفاحِشةُ في الذين آمنوا لهُم عَذابٌ أليمٌ﴾[٣].

ويمكن حملُ الأخبار الأُوَل علىٰ ما ارتدع عن قصده بنفسه، وحملُ الأخبار الأخيرة علىٰ من بقي على قصده حتىٰ عجز عن الفعل لا باختياره.

الفاحشةُ ...﴾[٤] الآية.

قال: يؤيّدهُ، ولم يقل: يدل، إذ العذاب علىٰ حبِّ شيء يؤيّد العذاب علىٰ قصده، ولا يدل عليه لضعف القصد عن الحب، ويمكن أن يقال: إنّ هذه الآية صالحة للاستدلال علىٰ المراد، ويناسب الاستدلال بها عدم لفظ التأييد في بعض النسخ، وتقريب الاستدلال: إنّ الحبّ هو مرتبة نازلة من مراتب القصد، حيث إنّ القاصد يحبّ المقصود أولاً ثم يريده، ويقصد بناءً علىٰ هذا إذا كان حبّ شيء حراماً لكان قصده حراماً بطريق أوْلىٰ.

و(قوله تعالىٰ: ﴿إنْ تُبدُوا ما في أنفُسِكُم أو تُخفُوهُ ...﴾).

يعني: إن تبدوا ما في أنفسكم، أي: تظهروه بالعمل، أو تخفوه يحاسبكم به الله، يحتمل أن يكون المراد من الموصول العموم فيشمل القصد، فيكون دليلاً علىٰ المقام، ويحتمل أن يكون المراد منه خصوص الحسد أو الكفر مثلاً، فلا يرتبط بالمقام، فلذا ذكره من باب التأييد.

(وما ورد في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَهُمْ إنْ كُنتُم صَادِقينَ﴾..) الآية.

فما ذكر في تفسير هذه الآية يكون مؤيّداً للعقاب علىٰ قصد المعصية، ولا يدل عليه لاحتمال إرادة أنّ الرضا بالقتل يكون في حكم القتل في الذمّ لا في العقاب.

---

(١) آل عمران: ١٨٣.

(٢) القصص: ٨٣.

(٣) النور: ١٩.

(٤) النور: ١٩.

أو تُحمل الأوَّلُ علىٰ من اكتفىٰ بمجرّد القصد، والثانيةُ علىٰ من اشتغل بعد القصد ببعض المقدّمات، كما يشهد له حرمةُ الإعانة علىٰ المحرّم، حيث عمّمه بعضُ الأساطين لإعانة نفسه علىٰ الحرام، ولعلّه لتنقيح المناط لا للدلالة اللفظيّة.

(وقوله تعالىٰ: ﴿تِلكَ الدارُ الآخرةُ نجعَلُها للذين لا يريدُون عُلُوّاً في الأرضِ﴾).

يؤيّد العقاب علىٰ القصد، ولا يدل عليه لاحتمال إرادة العقاب علىٰ الأفعال الصادرة بواسطة قصد الفساد والعلوّ.

(ويمكن حمل الأخبار الأوّل...إلىٰ آخره).

أي: يمكن الجمع بين الأخبار الدالة علىٰ العفو والأخبار الدالة علىٰ العقاب بأحد وجهين:

الوجه الأول: حمل الأوّل علىٰ من ارتدع عن قصده بنفسه، وحمل الثانية علىٰ من بقي علىٰ قصده حتىٰ عجز عن الفعل.

والوجه الثاني: أن تُحمل الأوّل علىٰ من اكتفىٰ بمجرد القصد.

(والثانية علىٰ من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات كما يشهد له).

أي: العقاب علىٰ المقدمات، حرمة الإعانة المستفادة من قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَعَاوَنُوا علىٰ الإثمِ والعُدوانِ﴾[1] (حيث عمّمه) أي: الإعانة، (بعض الأساطين) أي: كاشف الغطاء‌ﷺ (لإعانة نفسه علىٰ الحرام)؛ ولولا هذا التعميم لم يكن قوله تعالىٰ دليلاً علىٰ مانحن فيه.

قال كاشف الغطاء‌ﷺ: إنّ المراد من الإعانة في قوله تعالىٰ هو الأعمّ ممّا يكون إعانة، ومقدمة لفعل الغير، ومايكون مقدمة لفعل المُعينِ نفسه.

ثم يقول المصنّف‌ﷺ: (لعله) أي: هذا التعميم في موضوع الإعانة منه‌ﷺ (لتنقيح المناط) إذ المناط في حرمة الإعانة كونها وصلة إلىٰ فعل الحرام، وهو موجود في كلتا الإعانتين لا بالدلالة اللفظية لأنّ الظاهر من الآية المباركة هو النهي عن إعانة الغير.

أو نقول: إنّ مفهوم الإعانة هو المغايرة بين المُعين والمُعان، فلا يشمل إعانة الشخص نفسه إلّا بتنقيح المناط، فيكون الإتيان بمقدمات الحرام محرَّماً لكونه مشمولاً للآية مناطاً.

---

(١) المائدة: ٢.

وقد علم ممّا ذكرنا أنّ التجرّي علىٰ أقسام يجمعها عدمُ المبالاة بالمعصية أو قلّتها:
أحدُها: مجرّد القصد إلىٰ المعصية.
والثاني: القصدُ مع الاشتغال بمقدّماته.
والثالثُ: القصدُ مع التلبّس بما يعتقد كونه معصيةً.
والرابع: التلبّس بما يحتمل كونه معصيةً رجاءً لتحقّق المعصية به.
والخامسُ: التلبّس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام.
والسادس : التلبّس به رجاءَ أن لا يكون معصية وخوفَ أن يكون معصيةً.

(أنّ التجرّي علىٰ أقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلّتها...إلىٰ آخره).

يعني: إنّ للتجرّي ستة أقسام، والثلاثة الأُولىٰ منها كانت متشابهة ومتصاعدة، والثلاثة الأخيرة تكون متشابهة متنازلة، ومعنىٰ كون الثلاثة الأُولىٰ متصاعدة أنّ اللاحق يكون آكد من سابقه، إذ الأوّل منها كان مجرد القصد إلىٰ المعصية، والثاني هو القصد مع الاشتغال بمقدماته، والثالث القصد مع التلبّس بما يعتقد كونه معصية، ولا ريب في أنّ الثاني آكد من الأول لأنّ فيه اشتغالاً بمقدمات الفعل، وكذا الثالث أشد تجرّياً من الثاني إذ فيه تلبس بالفعل، وحكم هذه الثلاثة عُلِم من كلام المصنّف في مورد التجرّي بالفعل وبالقصد.

أمّا الثلاثة الأخيرة الّتي تكون علىٰ عكس الثلاثة الأوّل كان الأول منها ـ أعني الرابع ـ هو التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاءاً لتحقق المعصية، فإنّ هذا أشدّ من جهة التجرّي بالنسبة إلىٰ الثاني منها وهو الخامس، لأنّ المتجرّي في الرابع يرجو تحقّق المعصية لخباثته بخلاف الخامس، وكذا الخامس أشدّ تجرّياً من السادس، إذ الفرض في السادس هو التلبس بما يحتمل كونه معصية برجاء أن لا يكون معصية وخوف كونها معصية، بخلاف الخامس فإن الفرض فيه عدم الخوف من كونه معصية لعدم المبالاة. ثم إنّ المراد من الاحتمال في الثلاثة الأخيرة هو الأعمّ من الشك والوهم والظن غير المعتبر، كما أنّ المراد من الاعتقاد في القسم الثالث هو الأعمّ من الجزم والظن المعتبر.

نعم، لو كان المراد من الاعتقاد في القسم الثالث هو الجزم فقط لكان المراد من الاحتمال في الأقسام الأخيرة هو الأعمّ من الشك والوهم ومطلق الظن معتبراً كان أو غيره، والجامع بين الأقسام الستة هو عدم المبالاة أو قلّتها.

ويشترط في صدق التجرّي في الثلاثة الأخيرة عدمُ كون الجهل عذراً عقليّاً أو شرعياً، كما في الشبهة المحصورة الوجوبيّة أو التحريميّة، وإلاّ لم يتحقّق احتمال المعصية وإنْ تحقّق احتمالُ المخالفة للحكم الواقعي، كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها.

ثم إنّ الأقسام الستّة كلّها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمّة من حيث خبث ذاته

(ويشترط في صدق التجرّي في الثلاثة الأخيرة عدم كون الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً، كما في الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية).

ومثال الأول: كتردّد وجوب الصلاة بين كونه متعلّقاً بالظهر أو الجمعة، ومثال الثاني كتردّد الخمر بين المائعين، فإنّ الجهل في كل واحد منهما ليس عذراً لوجود العلم الإجمالي في كل واحد منهما، فيجب الإتيان بكل واحدة من الظهر والجمعة في المثال الأول حتىٰ يحصل اليقين بإتيان الواجب الواقعي، ويجب ترك شرب المائعين في المثال الثاني حتىٰ يحصل اليقين بترك الحرام الواقعي.

هذا بناءً علىٰ القول بأنّ العلم الإجمالي كافٍ في تنجّز التكليف، والجهل لا يكون عذراً كما عليه المصنّف‌‌. وأمّا علىٰ القول بأنّ الجهل عذر؛ أمّا بحكم العقل أو النقل، والعلم الإجمالي ليس بكافٍ في تنجّز التكليف كما عليه البعض لم يكن في المثالين احتمال المعصية حتىٰ يتحقّق فيهما التجرّي.

فالحاصل أنّ الجهل في الشبهة المحصورة لا يكون عذراً لا عقلاً إذ دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً، ولا شرعاً لأنّ العلم الإجمالي كافٍ في تنجّز التكليف، فيجب الاحتياط.

(كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها) فإنّ الجهل عذر في مواردهما وإن احتمل مخالفة الالتزام بالبراءة للحكم الواقعي من الوجوب والحرمة، لاحتمال ثبوتهما في الواقع في مورد البراءة، إلّا أنّه لا يحتمل المعصية لأنّها مترتّبة علىٰ مخالفة الحكم المنجّز، ومع عدم الطريق إليه يحكم العقل حكماً قطعياً في مرحلة الظاهر بقبح العقاب، والتمثيل باستصحاب البراءة إنّما هو علىٰ رأي البعض، إذ علىٰ مذهبه‌‌ لا يجري الاستصحاب المذكور ـ كما سيأتي في أصل البراءة ـ ولعلّ المصنّف‌‌ أراد من استصحاب البراءة الاستصحابات النافية للتكليف المثبتة للإباحة.

وجرأته وسوء سريرته، وإنّما الكلامُ في تحقّق العصيان بالفعل المتحقّق في ضمنه التجرّي، وعليك بالتأمّل في كلّ من الأقسام.

قال الشهيد، في القواعد: «لا تؤثّر نيّةُ المعصية عقاباً ولا ذمّاً ما لم يتلبّس بها، وهو ممّا ثبت في الأخبار العفوُ عنه، ولو نوىٰ المعصية وتلبّس بما يراه معصية فظهر خلافُها، ففي تأثير هذه النيّة نظرٌ، من أنّها لمّا لم تصادف المعصية صارت كنيّة مجرّدة وهي غيرُ مؤاخذ بها، ومن دلالتها علىٰ انتهاك الحرمة وجرأته علىٰ المعاصي.

وقد ذكر بعض الأصحاب أنّه لو شرب المباح تشبّهاً بشرب المسكر فعل حراماً، ولعلّه

(إنّما الكلام في تحقّق العصيان بالفعل المتحقّق في ضمنه التجرّي).

سواء في ذلك مجرّد النية، أو هي مع بعض مقدمات الفعل، أو نفس الفعل كما يظهر ممّا مرّ.

قوله: (عليك بالتأمّل) يعني: بالتأمّل في الأقسام الستة يظهر حكم كل واحد منها، فيظهر حكم القسم الأول، وهو مجرد القصد إلىٰ المعصية من قوله حيث قال: نعم، لو كان التجرّي علىٰ المعصية بالقصد إلىٰ المعصية فالمصرّح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه.

وكذلك يظهر حكم القسم الثاني من الجمع بين الأخبار، فمقتضىٰ الجمع بينهما هو حرمة القسم الثاني، ولكن لم يظهر من المصنّف اختيار شيء من طرفي الجمع بين الأخبار، بل كان ظاهره ترجيح أخبار العفو مطلقاً، فحكم هذا القسم هو حكم القسم الأول عنده.

وأمّا القسم الثالث، وهو القصد مع التلبّس بما يعتقد كونه معصية فظهر حكمه من السابق، حيث قال: إنّ قبح التجرّي فاعلي وليس فعلياً حتىٰ يكون محرماً شرعاً، ومن هنا يُعلم حكم الثلاثة الأخيرة بالأولوية، ولا يحتاج إلىٰ البيان.

(قال الشهيد في القواعد: لا تؤثّر نيّة المعصية عقاباً ولا ذمّاً).

يعني: نيّة المعصية لا توجب فعليّة العقاب، والذم كما هو المستفاد من الأخبار الدالة علىٰ العفو.

(وقد ذكر بعض الأصحاب) تأييداً للوجه الثاني، وهو أنّ المتجرّي يعاقب، وتقريب التأييد: أنه إذا كان مجرد التشبيه بالحرام حراماً، فالتلبّس بما يعتقد كونه حراماً حرام

ليس لمجرّد النيّة، بل بانضمام فعل الجوارح.

ويتصوّر محلّ النظر في صور:

منها: ما لو وجد امرأةً في منزل غيره، فظنّها أجنبيّةً فأصابها، فبان أنّها زوجتُه أو أمَته.

ومنها: ما لو وطأ زوجته بظنٍّ أنّها حائض فبانت طاهرة.

ومنها: لو هجم علىٰ طعام بيد غيره فأكله، فتبيّن أنّه ملكه.

ومنها: لو ذبح شاةً بظنّها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه.

ومنها: ما إذا قتل نفساً بظنّ أنّها معصومة، فبانت مهدورة.

وقد قال بعضُ العامّة: «نحكم بفسق المتعاطي ذلك، لدلالته علىٰ عدم المبالاة بالمعاصي، ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقاباً متوسّطاً بين الصغيرة والكبيرة».

بالطريق الأَوْلىٰ.

قولُه: (ولعلّه ليس لمجرّد النيّة) ردٌّ للتأييد المذكور، يعني: لعلّ تحريم التشبيه ليس لمجرّد النيّة، إذ قد تقدّم أنّ نية الحرام ليست بحرام، فكيف بالتشبيه؟

(ويتصوّر محل النظر في صور).

لا يخفىٰ أن تكثير صور محل النزاع إشارة إلىٰ أقسام المحرمات من حيث المورد، فالمحرمات من حيث المورد علىٰ ثلاثة أقسام فيمكن ان يكون موردها من الأعراض، أو من الأموال، أو من النفوس، وكان له أن يذكر لكل منها مثالاً واحداً، يعني مثالاً للأعراض، ومثالاً للأموال، ومثالاً للنفوس ، ولكن ذكر خمسة أمثلة، والسرّ في ذلك أنّ حرمة كل من الأعراض، والأموال علىٰ قسمين: ذاتية، وعرضية، فلا بدّ لكل منهما من المثالين كما هو في الكتاب.

فحرمة وطء الأجنبية ذاتية، وحرمة وطء الزوجة في حال الحيض عرضية، وكذلك حرمة الأموال، والتصرف في مال الغير بغير إذنه كمن هجم علىٰ طعام بيد غيره محرّم ذاتاً، والحرمة في مورد ذبح الشاة عرضية، إذ الذبح بما هو ذبح ليس محرماً بل بعنوان كونه عدواناً صار محرماً، نعم، النفوس حرمتها ذاتية فقط فيكفي لها مثال واحد فلذا أتىٰ بمثال واحد، قيل في وجه تعدّد المثال للأموال: أحدهما من قبيل ما كانت فيه منفعة للفاعل كالمثال الأول بخلاف المثال الثاني.

وكلاهما تحكّمٌ وتخرّصٌ علىٰ الغيب» انتهىٰ.

وجعل الشهيد هذه الموارد من محل النظر، والنزاع محل للنظر والإشكال.

إذ المخالفة في هذه الموارد معصية وليست بتجرّي لأنّ المخالفة مخالفة للقواعد والأُصول، وذلك لأنّ وطء المرأة التي ظنّها أجنبية مخالفة للحرمة التي يقتضيها استصحاب عدم تحقّق سبب حِلّ الوطء.

ثم أخذ المال من يد الغير، وأكله من دون إذنه في المثال الثالث مخالفة لحرمة التصرّف في مال الغير التي يقتضيها استصحاب عدم تملّكه المال الذي بيد الغير مضافاً إلىٰ قاعدة اليد.

وكذا ذبح الشاة في المثال الرابع مخالفة لاستصحاب عدم ملكه للشاة التي ظنها للغير لعدم جواز التصرف في الأموال إلّا بعد العلم بتملّكه لها، أو العلم بإذن مالكها له، فالمخالفة في هذه الأمثلة خارجة عن التجرّي بل تكون معصية محضة.

وكذلك في المثال الخامس قتل النفس بظن أنّها معصومة مخالفة للظن إذا كان معتبراً، أو مخالفة لاستصحاب عصمة النفس إلىٰ أن يعلم خلافها.

وأمّا الصورة الثانية فنقول بجواز الوطء باستصحاب بقاء الطهر، أو نقول بحرمة الوطء لو حصل الظن من قولها، وعلىٰ التقديرين ليست من موارد التجرّي.

(**وكلاهما تحكّم وتخرّص علىٰ الغيب**) يعني: إنّ الحكم بفسق المتعاطي وعقابه متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة تحكّم، أي: حكم من غير دليل، يعني: الحكم بفسق المتعاطي لا يظهر له وجه.

وتخرّص علىٰ الغيب: يعني: إنّ الحكم بكون عقابه عقاباً متوسطاً حكم بالغيب تخميناً وتخيّلاً، إذ لم يدل دليل شرعي علىٰ العقاب المتوسط، فيكون هذا الحكم منه لا من الشارع، فالأول راجع إلىٰ الأول، والثاني إلىٰ الثاني.

✿ ✿ ✿

الثاني : هل القطع الحاصل من المقدّمات العقلية حجّة؟

إنّك قد عرفت أنّه لا فرق فيما يكون العلمُ فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم، ويُنسبُ إلىٰ غير واحد من أصحابنا الأخباريّين عدمُ الاعتماد علىٰ القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة القطعيّة غير الضروريّة، لكثرة وقوع الإشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركونُ إلىٰ شيء منها.

(الثاني... إنّك قد عرفت).

يعني: قد علمت في بيان الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي، أنّ القطع الطريقي حجّة من دون فرق بين أسبابه وأشخاصه وأزمانه، ومع ذلك نسب إلىٰ غير واحد من الأخباريين التفصيل في حجّيته باعتبار السبب.

وحاصل هذا التفصيل أن القطع الحاصل من المقدمات الشرعية أو العقلية الضرورية حجّة، دون الحاصل من المقدّمات العقلية غير الضرورية، ومن تقييد المقدّمات العقلية بغير الضرورية يظهر أنّ محل النزاع هو المقدمات العقلية غير الضرورية، فلا نزاع في حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية الضرورية، كما لا نزاع في الحاصل من المقدمات الشرعية، فيكون النزاع في القطع الحاصل من الدليل العقلي النظري دون الحاصل من الدليل العقلي الضروري.

والفرق بينهما أنّ المراد من الدليل العقلي الضروري: ما توافق عليه العقول، كقبح الظلم وحسن الإحسان.

والمراد من الدليل العقلي النظري: مااختلفت عليه العقول،كالدليل العقلي بالنسبة إلىٰ سهو النبيﷺ حيث استدل من يقول بامتناعه بأنّه عيب، واستدل من يقول بإمكانه بأنّه لطف علىٰ الأمّة لئلّا يستهزئ بعضهم بعضاً بالسهو، وما يمكن أن يكون دليلاً للأخباريين هو الوجهان.

(لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها).

هذا هو الوجه الأول الذي استدل به الأخباريون والوجه الثاني هو الأخبار، وسيأتي في كلام المصنّف﵀ حيث يقول: فإن قلت: لعل نظر هؤلاء في ذلك إلىٰ مايستفاد من الأخبار، ثم يذكر الأخبار.

فإن أرادوا عدمَ جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يُعقَل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكمُ بعدم اعتباره لجرىٰ مثله في القطع الحاصل من المقدّمات الشرعيّة، طابق النعلُ بالنعلِ.

وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقليّة لتحصيل المطالب الشرعيّة لكثرة وقوع الغلط والإشتباه فيها، فلو سُلِّمَ ذلك وأُغمِضَ عن المعارضة، لكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلّة الشرعيّة، فله وجهٌ.

وتقريب الوجه الأول: إنّه لا يجوز استنباط الأحكام الشرعية من المقدمات العقلية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فيكون الاعتماد عليها في استنباط الحكم الشرعي مستلزماً لتفويت الواقع كثيراً، والعقل الضروري يحكم بعدم جواز تفويت الواقع.

(فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك) .

يذكر المصنّف لقولهم ـ حيث قالوا: لا يمكن الركون ـ احتمالين، ثم يحكم ببطلانهما، قال ـ ردّاً لاحتمال عدم جواز الركون بعد حصول القطع ـ: إنّه لا يعقل في القطع الطريقي المحض، إذ تقدّم سابقاً أنّ حجّية القطع ذاتية لا يمكن سلب الاعتبار والحجّية عنه، فلو أمكن الحكم بعدم اعتباره لأمكن الحكم بعدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات الشرعية، لأنّ حكم الأُمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، فيلزم الحكم بعدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات الشرعية، والتالي باطل باعترافهم، فالمقدم ـ أيضاً ـ باطل، فالنتيجة هي حجّية القطع مطلقاً.

(وإنْ أرادوا عدم جواز الخوض ...إلىٰ آخره).

هذا هو الاحتمال الثاني في كلامهم، يعني: لو أرادوا عدم الدخول وعدم جواز الورود في المقدمات العقلية لتحصيل القطع لكثرة وقوع الغلط فيها، فيمكن الجواب عنه:

أوّلاً: لا نسلّم كثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها.

ثانياً: تعارض كثره الخطأ والاشتباه في المقدمات العقلية مع كثرة الخطأ والاشتباه في فهم المطالب من الأدلة الشرعية، فالعلّة المانعة وهي الخطأ عن الخوض في المقدمات العقلية بعينها موجودة في المقدمات الشرعية، فلا بدّ من الحكم بعدم جواز الخوض في المقدمات الشرعية كالعقلية للعلّة المشتركة.

وحينئذٍ فلو خاض فيها وحصّل القطع بما لا يوافق الحكمَ الواقـعيَّ لم يُـعذَر في ذلك، لتقصيره في مقدّمات التحصيل، إلّا أنّ الشأنَ في ثبوت كثرة الخطأ أزيد ممّا يـقع في فـهم المطالب من الأدلّة الشرعيّة.

وقد عثرتُ ـ بعدما ذكرت هذا ـ علىٰ كلام يُحكىٰ عن المحدّث الاسترآباديّ في فوائده المدنيّة، قال في عداد ما استدلّ به علىٰ انحصار الدليل في غير الضروريّات الديـنيّة، في السماع عن الصادقين عليهما السلام، قال: «الدليل التاسع مبنيٌّ علىٰ مقدّمة دقيقة شريفة تفطّنتُ لها بتوفيق الله تعالىٰ».

وهي أنّ العلوم النظريّة قسمان:

نعم، لو أغمضنا عن هذه المعارضة، أو قلنا بعدم كثرة الغلط والاشتباه في المقدمات الشرعية، كان له وجه لأنّ الدخول في دليل يكثر فيه الغلط والاشتباه مستلزم لتفويت المصالح الواقعية، وهو قبيح عقلاً ومحرّم شرعاً.

فعلىٰ هذا (فلو خاض فيها) أي: المقدمات العقلية (وحصّل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يُعذر في ذلك لتقصيره في مقدّمات التحصيل).

مثلاً: إذا حكم بحلّية شرب التبغ لدليل عقلي كالبراءة العقلية وأصالة الإباحة، وكان في الواقع حراماً لم يكن معذوراً.

والحاصل لو ثبت ما ذكروه من كثرة الغلط في المقدمات العقلية دون الشرعية فلهُ وجهٌ، إلّا أنّ كثرة الخطأ في المقدمات العقلية لم تثبت، ويمكن أن يكون مرادهم من عدم جواز الاعتماد علىٰ القطع الحاصل من المقدمات العقلية عدم حصول القطع منها، فلا يحصل منها الّا الظن المشتبه بالقطع عند المدّعي، فيتخيل أنه قطع فيرجع النزاع إلىٰ الصغرىٰ ـ أي حصول القطع ـ لا إلىٰ الكبرىٰ يعني حجّية هذا القطع.

والإشكال فيه أنّه مخالف للوجدان، إذ حصول القطع من المقدّمات العقلية بديهي.

(وهي أنّ العلوم النظرية).

يتضح ما هو المراد من العلوم النظرية في كلام المحدث الاسترآبادي بعد التعرف بما يطلق عليه العلم النظري، فنقول:

إنّ العلم النظري قد يطلق علىٰ ما يحتاج إلىٰ النظر والاستدلال كالعلم بكون العالم

حادثاً أو قديماً، في مقابل العلم الضروري الذي لا يحتاج إلىٰ النظر والاستدلال نحو: الشمس مشرقة، والكل أعظم من الجزء.

وقد يطلق علىٰ كل علم يكون مربوطاً بالقوة العاقلة كعلم الفلسفة مثلاً مقابل العلم العملي الذي يكون مربوطاً بالقوة العاملة كعلم الأخلاق مثلاً، إذ لكل انسان قوّتان هما بمنزلة جناحين، وكل منهما ـ أي: كل واحد من العلوم العملية والنظرية ـ علىٰ ثلاثة أقسام:

أما العملية: فإنّها؛ إمّا علم بمصالح أشخاص معينين بانفرادهم ليتحلّىٰ كل شخص بالفضائل، ويتخلّىٰ عن الرذائل يسمّىٰ علم الأخلاق، ومن يريد أن يتخلق بالأخلاق الحميدة فلا بدّ له أولاً من التخلية، ثم التحلية، ثم التجلية، وإمّا علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود، والمالك والمملوك، ويسمّىٰ تدبير المنزل، وإمّا علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة يسمّىٰ سياسة المدن، فهذه أقسامها الثلاثة.

وأمّا النظرية: فإنّها؛ إمّا علم بأحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقّل إلىٰ المادة يسمّىٰ الإلٰهيات والفلسفة الأُولىٰ، لأنّه العلم بأول الأُمور في الوجود، وهو العلّة الأُولىٰ، وأول الأُمور بالعموم وهو الوجود، وإمّا علم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود الخارجي دون التعقّل يسمّىٰ بالرياضي والتعليمي، وإمّا علم بأحوال ما يفتقر إليها في الوجود الخارجي والتعقّل كالانسان مثلاً، وهو علم الأدنىٰ ويسمّىٰ بالطبيعي لأنّه يبحث فيه عن أحوال الجسم الطبيعي، فهذه الثلاثة للعلوم النظرية.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ العلوم النظرية علىٰ قسمين:

القسم الأول: العلوم النظرية في مقابل العلوم الضرورية والبديهية.

والقسم الثاني: النظرية في مقابل العلوم العملية، والقسم الثاني أعمّ من القسم الأول، ومراد المحدِّث الاسترآبادي من العلوم النظرية هو القسم الثاني، حيث أدرج العلوم البديهية فيها كمايظهر من كلامه، فقال: إنّ العلوم النظرية من حيث المادة تنقسم إلىٰ قسمين:

القسم الأول: ما تكون مادته قريبة من الإحساس، ولم يذكر ماتكون مادته حسية، مثل الواحد نصف الاثنين من الأوليّات، والشمس مشرقة من الحسّيات الظاهرية، والأربعة

قسمٌ ينتهي إلىٰ مادّة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علمُ الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسمُ لا يقع فيه الخلافُ بين العلماء، والخطأ في نتائج الأفكار، والسبب في ذلك أنّ الخطأ في الفكر؛ إمّا من جهة الصورة أو من جهة المادّة، والخطأ من جهة الصورة لا يقعُ من العلماء، لأنّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان

زوج من الفطريات، لكونه واضحاً، ولا يعقل الخطأ فيها، فلذا اكتفىٰ بذكر ما تكون مادته قريبة من الإحساس، والمراد من المادة هي الصغرىٰ والكبرىٰ.

وبعبارة واضحة: إنّ المراد من المادة في باب الأقيسة هي القضايا التصديقية المذكورة لبيان المقاصد.

(ومن هذا القسم علم الهندسة) .

وهو ما يبحث فيه عن المقادير المتّصلة فيكون موضوعه: هو المقدار والكم المتّصل، ومن مسائله: كل مقدار وسط فهو ضلع ما يحيط به الطرفان، والمراد من كون المقدار الوسط ضلع مايحيط به الطرفان أن يكون الحاصل من ضربه في نفسه هو الحاصل من ضرب أحد الطرفين في الآخر، مثلاً: الثلاثة وسط بين الواحد والتسعة، والحاصل من ضربه في نفسه هو التسعة وهو الحاصل من ضرب التسعة في الواحد، ونحو المثلث ما أحاطت به ثلاثة خطوط مستقيمة، ومعلوم أنّ المادة في المثالين من الأمور المحسوسة.

وعلم **(الحساب)** وهو: ما يبحث فيه عن العدد، فيكون موضوعه هو الكم المنفصل، ومن مسائله: إذا ضربت عدد الاثنين في الاثنين يحصل أربعة.

(وأكثر أبواب المنطق) .

مثل: إنّ الموجبة الكلّية والجزئية إنّما تنعكس إلىٰ الموجبة الجزئية في العكس المستوي، وكذا السالبة الكلّية والجزئية لا تنعكس إلّا جزئية في باب عكس النقيض هذا في التصديقات، والتعرف علىٰ ما هو مفهوم الجزئي والكلّي، والنسبة بين الكلّيات في التصورات، ولا يقع الخطأ في معرفة هذه المفاهيم والاصطلاحات، فتكون قريبة من الإحساس.

فهذا القسم من العلوم النظرية لكون موادّه قريبة من الإحساس لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار، لأنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهة صورة القياس، أو من

المستقيمة، والخطأ من جهة المادّة لا يتصوّر في هذه العلوم لقرب الموادّ فيها إلىٰ الإحساس.

جهة مادته، أمّا الخطأ من جهة المادة فلا يتصوّر في هذه العلوم لقرب المواد فيها إلىٰ الإحساس، وأمّا من جهة الصورة، فلا يتصوّر ـ أيضاً ـ لأنّ مراعاتها من الأُمور البديهية، ولأنّ المنطقيين عارفون بالقواعد المنطقية، وهي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة والقياس، كما ينقسم باعتبار الصورة إلىٰ استثنائي واقتراني، فكذلك ينقسم باعتبار المادة إلىٰ الصناعات الخمس، أعني البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والمغالطة، ثم البرهان يتركّب من مقدمات يقينية سواء كانت ضرورية: وهي اليقينيات من دون واسطة، أو نظرية: وهي اليقينيات بواسطة اليقينيات الضرورية، ثم الضرورية منها ستة كما في حاشية ملّا عبدالله:

١ ـ *الأوّليات:* وهي قضايا يكون مجرد تصوّر طرفيها كافياً في الجزم بالنسبة بينهما، مثل الكل أعظم من الجزء، وتسمّىٰ بالبديهيات.

٢ ـ *المحسوسات:* وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة إحدىٰ الحواس، وتسمّىٰ: بالمشاهدات إن كانت الحواس ظاهرية مثل الشمس مشرقة، وبالوجدانيات إن كانت باطنية نحو: لنا جوع مثلاً.

٣ ـ *المتواترات:* وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادة المفيدة لليقين كالعلم بوجود مكة.

٤ ـ *المجرّبات:* وهي قضايا يحكم العقل بها بسبب مشاهدات متكرّرة مع انضمام قياس خفي، وهو أنّه لو كان اتفاقياً لما كان دائماً أو غالباً نحو: السقمونيا مسهل.

٥ ـ *الحدسيات:* وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس بمشاهدة القرائن، كالحكم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس لاختلافه بواسطة قربه وبعده عن الشمس، والفرق بين التجربة والحدس، أنّ الأول يتوقف علىٰ فعل الانسان، فإنّ الانسان ما لم يجرّب الدواء بتناوله مكرّراً لا يحكم عليه بالأثر المطلوب، بخلاف الحدس فإنه لا يتوقّف علىٰ ذلك.

٦ ـ *الفطريات:* وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة وسط لا يغيب عن الذهن عند تصوّر طرفيها مثل: الأربعة زوج لكونه منقسماً بمتساويين، فإنّ الانقسام لا يغيب عن الذهن، ثم مواد غير البرهان سبعة علىٰ ما في حاشية ملّا عبدالله:

وقسمٌ ينتهي إلىٰ مادّة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلٰهية والطبيعيّة، وعلم الكلام وعلم أُصول الفقه، والمسائل النظريّة الفقهيّة وبعض القواعد

الأول: المشهورات: وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة عموم اعتراف الناس.

الثاني: المسلمات: وهي قضايا تؤخذ من الخصم علىٰ نحو التسليم.

الثالث: المقبولات: وهي قضايا تؤخذ عمّن يعتقد فيه.

الرابع: المظنونات: وهي قضايا يحكم العقل بسبب الظن الحاصل فيها.

الخامس: المخيّلات: وهي قضايا إذا وردت علىٰ النفس أثّرت فيها، نحو: الخمر ياقوتية سيّالة ترغيباً، والعسل مرّة مهوّعة تنفيراً.

السادس: الوهميات: وهي قضايا كاذبة يحكم الوهم في أُمور غير محسوسة قياساً علىٰ المحسوس، مثل: كل موجود فهو متحيّز.

السابع: المشبّهات بغيرها: وهي قضايا يحكم العقل بها لاعتقاد أنّها من الأوليات، أو المقبولات، أو المسلّمات، لاشتباهها بشيء منها؛ إمّا بسبب اللفظ، أو بسبب المعنىٰ، وهذه هي مواد القياس ذكرناها تفصيلاً لأنّ ذكرها كذلك لا يخلو عن فائدة.

(وقسم ينتهي إلىٰ مادة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلٰهية) وهو: علم يبحث عن أحوال الوجود، فيكون موضوعه هوالوجود، ثم اختلف الفلاسفة في كثير من مسائل هذا العلم، كاختلافهم في كيفية علم الله تعالىٰ، وأوصافه تعالىٰ، وفي أنّ الوجود هل حقيقة واحدة كما يقول به الاشراقيون، أو حقائق متباينة الذوات كما نسب إلىٰ المشّائين؟

(والطبيعيّة) وهو: علم يبحث عن أحوال الجسم الطبيعي، ثم اختلفوا في أنّ الزمان هل هو موجود خارجي من مقولة الكم، أو نسبة عقلية انتزاعية؟ كاختلافهم في أن الجسم هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزّأ، أم لا يكون كذلك؟

(وعلم الكلام) الباحث عن أحوال المبدأ والمعاد، فاختلف المتكلّمون في كثير من مسائل هذا العلم كاختلافهم في الجبر والتفويض، والأمر بين الأمرين مثلاً.

(وعلم أصول الفقه).

فالأُصوليون اختلفوا في كثير من المسائل الأُصولية، منها: اختلافهم في مقدمة

المذكورة في كتب المنطق، ومن ثم وقعت الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعيّة، وبين علماء الإسلام في أُصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك.

والسببُ في ذلك أنّ القواعد المنطقيّة إنّما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادّة، إذ أقصىٰ ما يستفاد من المنطق في باب موادّ الأقيسة تقسيمُ الموادّ علىٰ وجه كلّيّ إلىٰ أقسام، وليست في المنطق قاعدةٌ بها يُعلمُ أنّ كلّ مادّة مخصوصة داخلةٌ في أيٍّ قسم من الأقسام، و من المعلوم عند أُولي الألباب امتناعُ وضع قاعدة تكفل بذلك».

ثمّ استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره، وقال بعد ذلك:

الواجب هل هي واجبة أم لا؟ وكذا اختلافهم في المسائل الفقهية لا يحتاج إلىٰ البيان فهذه الأُمور لا تكون حسية، ولا قريبة بالإحساس.

فتحصّل من جميع ما ذكر أنّ العلوم النظرية علىٰ قسمين:

قسم ينتهي إلىٰ مادة قريبة من الإحساس، فلا يقع الخطأ في هذا القسم لأنّ الخطأ من جهة المادة لا يتصوّر، إذ المفروض أنّها حسية، أو قريبة من الإحساس، والخطأ من جهة الهيئة والصورة مصون بعد تحقّق الشرائط في الشكل القياسي من الأشكال المنطقية فتكون النتيجة قطعية من دون وقوع الخطأ فيها.

وقسم ينتهي إلىٰ مادة بعيدة عن الإحساس، فيقع الخطأ فيه من جهة المادة، إذ ليس لنا في المنطق قاعدة يصون بها الخطأ من جهة المادة، وقد تقدّم الكلام في مواد الأقيسة، وليست في المنطق قاعدة يعلم بها أنّ كل مادة مخصوصة داخلة في قسم من الأقسام المذكورة.

نعم، إنّ الأقيسة من جهة الصورة لا يختلط بعضها ببعض حتىٰ يتحقّق الاشتباه والخطأ من حيث الصورة، فالحاصل من هذه المقدمة: إنّ القطع الحاصل من المقدمات العقلية غير الضرورية قد يكون خطأً، فثبت ما يدّعيه المحدِّث الاسترآبادي والأخباريون، من كثرة الخطأ في المقدمات العقلية فلا يكون القطع الحاصل منها حجّة للعلّة المذكورة.

(ثم استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره) .

وحاصل ما استظهر من بعض الأخبار الدالة علىٰ أنّ الله تعالىٰ خلط الحق والباطل،

«فإن قلتَ: لافرق في ذلك بين العقليّات والشرعيّات، والشاهد علىٰ ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أُصول الدين وفي الفروع الفقهيّة.

قلتُ: إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمة عقليّة باطلة بالمقدّمة النقليّة الظّنية أو القطعيّة، ومن الموضّحات لما ذكرناه ـ من أنّه ليس في المنطق قانونٌ يعصمُ عن الخطأ في مادّة الفكر ـ أنّ المشّائين ادّعوا البداهة في أنّ تفريق ماء كـوز إلىٰ كـوزين إعـدامٌ لشـخصه وإحـداثٌ لشخصين آخرين، وعلىٰ هذه المقدّمة بنوا إثبات الهيولىٰ، والاشراقيّين ادّعوا البداهة في أنّه ليس إعداماً للشخص الأوّل، وإنّما انعدمت صفةٌ من صفاته وهو الاتّصالُ».

ثمّ قال: «إذا عرفتَ ما مهّدناه من المـقدّمة الدقـيقة الشريـفة، فـنقول: إنْ تمسّكـنا بكلامهم عليهم السلام فقد عُصِمنا من الخطأ، وإن تمسّكنا بغيرهم لم نُعصَم منه» انتهىٰ كلامه.

والمستفاد من كلامه عدم حجّيّة إدراكات العقل في غير المحسوسات، وما تكون مبادئه قريبةً من الاحساس إذا لم تتوافق عليه العقول.

وجعل تفريقهما إلىٰ الأنبياء، هو أنّ بيان الحق منحصر بالأنبياء، ثم الأوصياء، فيجب علينا أن نأخذ الأحكام منهم، وكل حكم وصل إلينا منهم يكون حقاً، والّا فلا، فالحكم المستفاد من المقدمات العقلية لا يعلم أنه حقّ وإن حصل لنا القطع به.

(فإن قلتَ: لا فرق في ذلك) .

أي: كثرة الخطأ بين المقدمات العقلية والشرعية، فالخطأ كما يقع في المقدمات العقلية كذلك يقع في المقدمات الشرعية، والشاهد علىٰ ذلك ما نشاهد مـن الاخـتلافات بـين الفقهاء، حيث يفتي بعض منهم بوجوب الجمعة، ويفتي الآخر بحرمتها مع أنّا نعلم بخطأ أحد الحكمين فلا فرق بين المقدمات العقلية والشرعية.

(قلتُ: إنّما نشأ ذلك) .

أي: الاختلاف من جهة انضمام المقدمة العقلية الباطلة بالمقدمة النـقلية الظـنية، أو القطعية، فيرجع منشأ الاختلاف إلىٰ انضمام حكم العقل، وعدم الاكتفاء بالنقل فيجب أن نرفع اليد من حكم العقل، إذ الخطأ يكون ناشئاً منه.

(ومن الموضّحات) لما ذكره المحدِّث فيما تقدم من أنّه ليس في المنطق قاعدة تعصم من الخطأ في المادة، اختلاف المشّائين والإشراقيين في أنّ تفرّق ماء كوز إلىٰ كوزين هل

وقد استحسن ما ذكره غيرُ واحد ممّن تأخّر عنه، منهم السيّدُ المحـدِّث الجـزائـري

هو إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، أو ليس إعداماً للشخص الأول وإنّما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتّصال؟ وادّعىٰ المشّاؤون بداهة الأول، والاشراقيون بداهة الثاني، فلابدّ من البحث في اُمور:

منها: بيان أنّ المشّائين والإشراقيين مَنْ هما؟

فنقول: إنّهما طائفتان من الحكماء، ويكون رئيس الطائفة الاُولىٰ هو المعلّم الأول، ورئيس الطائفة الثانية من القدماء هو افلاطون، ومن المتأخرين هو الشيخ السهروردي، والطائفة الاُولىٰ يعتقدون بحصول العلم من طريق الاستدلال، والوقوف علىٰ حقيقة الأشياء بالبرهان، وذكروا في وجه تسميتهم بالمشّائين اُموراً:

منها: أن بناء المعلم كان علىٰ التدريس حين مشيه ذهاباً إلىٰ خدمة الاسكندر وإياباً منها.

ومنها: إنّ بناءَهم كان علىٰ التعلّم، والمشي إلىٰ منزل الاستاذ.

والطائفة الثانية: يعتقدون بحصول العلم والوقوف علىٰ حقيقة الأشياء من طريق المكاشفة وتصفية الباطن حتىٰ يصير محلّاً للفيض، وقابلاً له، فيحصل له العلم بإشراق من النفس.

وللفريقين اختلافات كثيرة في مسائل متعدّدة:

منها: مسألة تركّب الجسم من الهيولىٰ والصورة، وعدم تركّبه منهما، فذهب المشّاؤون إلىٰ الأول، والإشراقيون إلىٰ الثاني، هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

ومنها: بيان محل النزاع.

فنقول: إنّ محل النزاع يتّضح بعد بيان أمرين:

الأمر الأول: أنّ الجوهر ـ علىٰ ما في علم المنطق ـ علىٰ خمسة أقسام، وذلك لأنّ الجوهر إمّا مفارق، أو مقارن، والأول إمّا مفارق في ذاته وفعله، فهو العقل، أو مفارق في ذاته فقط وهو النفس، والثاني إمّا أن يكون محلّاً لجوهر آخر وهو الهيولىٰ أو يكون حالّاً، وهو الصورة، أو يكون مركّباً عنهما وهو الجسم، ومحلّ النزاع هو القسم الثالث من الجوهر المادي، والمشّاؤون يقولون بتركّب الجسم، فيكون الجوهر المتقارن ثلاثة، والإشراقيون

في أوائل شرح التهذيب، علىٰ ما حُكي عنه، قال بعد ذكر كلام المحدِّث المتقدّم بطوله:

يقولون بعدم تركّب الجسم، فيكون الجوهر المادي قسماً واحداً، فتقسيم الجوهر إلىٰ الخمسة صحيح علىٰ قول المشّائين، وإلّا فعلىٰ قول الإشراقيين يكون الجوهر علىٰ ثلاثة أقسام.

والأمر الثاني: أنّ الجسم علىٰ قسمين: طبيعي وتعليمي، ومحلّ النزاع هو الجسم الطبيعي من الجوهر المادي، لا الجسم التعليمي.

فاتّضح من الأمرين أنّ محلّ النزاع هو الجسم الطبيعي، فإنّه بسيط عند الاشراقيين، غاية الأمر هذا الأمر البسيط من حيث جوهريّته يسمّىٰ جسماً، ومن حيث قبوله للصور النوعية يسمّىٰ هيولىٰ، وأنّه مركب عند المشّائين من المادة والصورة، والأول ـ أعني: المادة ـ محلّ واستعداد، والثاني ـ أعني: الصورة ـ حال وفعلية.

ومنها: بيان ما استدلّ به المشّاؤون واحتجّوا عليه بوجوه، والعمدة منها هو برهان الفصل والوصل، وتقريب هذا البرهان يبتنى علىٰ أمرين:

الأمر الأول: أنّ الجسم متّصل في ذاته بعد بطلان تركّبه من الجزء الذي لا يتجزّأ، ومن الأجرام الصغار الصلبة الديمقراطسية، والاتصال الحقيقي هو عين الجسم في مقابل الاتصال العرضي الذي يكون عارضاً عليه.

والأمر الثاني: أنّ هذا الجسم المتصل قابل للانفصال، فنقول بعد إثبات الأمرين: إنّه إذا طرأ عليه الانفصال كتفرق ماء كوز إلىٰ كوزين ينعدم الاتصال الأول، ويحدث جوهران متّصلان في ذاتيهما، فيُسأل الإشراقيون: ممّا طرأ عليه الانفصال، هل هو الاتصال أو شيء آخر؟ إذا قالوا هو الاتصال الأول، لقلنا: إنّه لا يصحّ لأنّه قد انعدم، وقابل الشيء يجب أن يكون باقياً مع المقبول كالجسم القابل للبياض.

فلابدّ أن يكون قابل الانفصال أمراً آخراً مشتركاً بين المتّصل الأول وبين هذين المتّصلين، وأن يكون ذلك الأمر المشترك باقياً في الحالتين لئلّا يلزم من تفرق ماء كوز إلىٰ كوزين إعدام الماء الأول، وإيجاد الماءين من كتم العدم، إذ هو باطل بالضرورة والوجدان، وليس ذلك الأمر المشترك الّا الهيولىٰ، فثبت أنّ الجسم المتّصل بالاتّصال الحقيقي يكون مركّباً من الاتصال وهو الصورة، وعمّا فيه الاتصال وهو الهيولىٰ.

«وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب اليه.

فإن قلتَ: قد عزلت العقل عن الحكم في الأُصول والفروع، فهل يبقىٰ له حكمٌ في مسألة من المسائل؟

ومن هذا البيان يظهر ثبوت الهيولىٰ، ويظهر صحة ما ادّعاه المشّاؤون من أنّ تفرّق ماء كوز إلىٰ كوزين إعدام لشخصه، وإحداث لشخصين آخرين.

والإشراقيون ادّعوا البداهة في أن تفرق ماء كوز إلىٰ كوزين ليس إعداماً للشخص، بل هو باقٍ، وإنّما انعدمت صفة من صفاته، وهذه الدعوىٰ منهم مبنيّة علىٰ أن يكون المراد من الاتّصال في الجسم هو الاتّصال العرضي الذي هو من مقولة الكم، فيرجع النزاع إلىٰ كونه لفظياً ولكن علىٰ تقدير عدم كون النزاع لفظياً يكون أحد القولين خطأً، مع أنّهما قد ادّعيا البداهة، فيكون هذا الخطأ شاهداً علىٰ أنه لم يكن في المنطق قانون يعصم من الخطأ في مادة الفكر.

(وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه) .

قد وافق المحدّثُ الجزائري المحدّث الاسترآبادي حيث قال في شرح التهذيب بعد ذكره كلام المحدّث الاسترآبادي: وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب اليه، ولكن يكون المحدّث الجزائري بعد اعتباره ما اعتبره المحدّث السابق مخالفاً له في موضعين:

أحدهما: اعتباره حكم العقل في البديهيات، وإن لم يكن ثبوتها من الشرع ضرورياً، بخلاف المحدّث الاسترآبادي حيث قال بانحصار الدليل في غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين عليهم السلام فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه، مادة الاجتماع هو اعتبار النقل في غير الضروريات الدينية، ومادة الافتراق عن جانب المحدّث الاسترآبادي هو عدم اعتبار حكم العقل في الأحكام الشرعيّة مطلقاً، ومادة الافتراق عن جانب المحدّث الجزائري هو اعتبار حكم العقل في البديهيات وإن لم يكن ثبوتها من الشرع ضرورياً.

وثانيهما: تقديم المحدّث الجزائري حكم العقل المعاضد بالنقل علىٰ النقل المعارض له، بخلاف المحدّث الاسترآبادي حيث يقول بتقديم الحكم النقلي علىٰ العقلي مطلقاً.

(فإن قلتَ: قد عزلت العقل عن الحكم... إلىٰ آخره) .

وحاصل الإشكال: إنّك قد أسقطت العقل عن الحكم في الأُصول والفروع مع أنّه حجّة

قلتُ: أمّا البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها، وأمّا النظريات؛ فإنْ وافقه النقل وحكم بحكمه قُدّم حكمه علىٰ النقل وحده، وأمّا لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلىٰ ما حكم به العقل ـ قال ـ: وهذا أصلٌ يبتني عليه مسائل

من الله تعالىٰ كما في بعض الروايات: علىٰ الناس حجّتان حجّة ظاهرية وهو الرسول، وحجّة باطنية وهو العقل[1].

وعن أبي جعفر عليه السلام قال: (لمّا خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبِل، فأقبَلَ، ثم قال له: أدبِرْ فأدبَرَ، ثم قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبُّ إليّ منك، ولا أكملتك الّا فيمن أحبّ، أمَا إنّي إيّاك آمر وإيّاك أنهىٰ، وإيّاك أُعاقب وإيّاك أُثيب)[2].

فالمستفاد من هذه الروايات هو حجّية حكم العقل، والأخباريون يعملون بالروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام فكيف يقولون بعدم حجّية العقل مع أنّ الروايات دلّت علىٰ حجّية العقل؟

(قلتُ: أمّا البديهيات فهي له وحده).

يعني: أقول في الجواب: إنّا لم نعزل العقل علىٰ نحو كلّي حتىٰ يشكل بما ذكر، إذ البديهيات كوجوب شكر المنعم، وحسن الإحسان، وقبح الظلم، وقبح التكليف بما لا يطاق، فهي له وحده.

(وأمّا النظريات).

فحكم العقل ـ أيضاً ـ فيها معتبر مطلقاً، يعني: سواء كانت منتهية إلىٰ الحسّ، أو قريبة منه، أو بعيدة عنه مالم يكن حكم العقل معارضاً للنقل.

نعم، إنْ عارضه النقل، وكان العقل مؤيّداً بالنقل بأن وافقه النقل قدّم حكمه علىٰ النقل المجرد، كحكم العقل بقبح قصد المعصية المعارض للنقل الدالّ علىٰ عدم العقاب بقصد المعصية، لكنه موافق للنقل الدالّ علىٰ العقاب بقصد المعصية.

(وأمّا لو تعارض هو والنقلي) كإنكار العقل وحده للمعراج الجسماني لأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام، والنقل المعتبر دل علىٰ تحقّق المعراج **(فلا شكّ عندنا في ترجيح**

---

(١) الكافي ١: ١٢/١٦، بالمعنىٰ.

(٢) الكافي ١: ١/١٠.

كثيرة ...» ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة.

أقول: لا يحضرني شرح التهذيب حتىٰ اُلاحِظ ما فرّع علىٰ ذلك، فليت شعري! إذا فرض حكمُ القطع علىٰ وجه القطع بشيء كيف يجوز حصولُ القطع أو الظنّ من الدليل النقليّ علىٰ خلافه؟! وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقليّ، كيف يجوز حكمُ العقل بخلافه علىٰ وجه القطع؟

وممّن وافقها علىٰ ذلك ـ في الجملة ـ المحدِّث البحراني في مقدّمات الحدائق، حيث نقل

النقل) علىٰ العقل.

(وهذا أصل) يعني: تقديم النقل (يبتني عليه مسائل كثيرة):

منها: مسألة الإحباط والعقل يحكم بنفيه مع أنّ النقل من الروايات والآيات دالة عليه.

ومنها: سهو النبيﷺ والعقل يحكم بامتناعه، لأنه عيب، والمستفاد من الأخبار جوازه، وقد عمل بها الصدوق‌رحمه‌الله.

ومنها: حكم العقل بامتناع المعراج الجسماني، والنقل قد دلّ علىٰ تحقّقه.

ومنها: حكمه بامتناع المعاد الجسماني من أجل امتناع إعادة المعدوم مع دلالة الأخبار علىٰ ثبوته وإمكانه، وهذه هي المسائل المتفرعة علىٰ الأصل، ومن يريد أن يعلم فسادها فعليه الرجوع إلىٰ بحر الفوائد للمحقّق الاشتياني‌رحمه‌الله.

(فليت شعري! إذا فرض حكم العقل علىٰ وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلي علىٰ خلافه؟!).

وحاصل ردّ المصنّف‌رحمه‌الله علىٰ المحدِّث الجزائري هو أنّ ما ذكره هذا المحدِّث من تعارض القطع الحاصل من العقل مع القطع الحاصل من النقل باطل، ويكون بطلانه أظهر من الشمس في عدم حاجته إلىٰ تكلّف الاستدلال والبيان.

إذ حصول القطع علىٰ خلاف القطع الآخر محال. بل حصول الظن علىٰ خلاف القطع أو علىٰ خلاف الظن الآخر لا يمكن أصلاً، مثلاً: إذا حصل لنا القطع بحرمة شيء لا يمكن أن يحصل لنا القطع بعدم الحرمة مع بقاء القطع الأول، فالصغرىٰ أي: تعارض القطعين ممنوعة، ولا تصل النوبة إلىٰ الكبرىٰ وهي تقديم حكم النقل علىٰ حكم العقل.

(وممّن وافقها على ذلك ـ في الجملة ـ المحدِّث البحراني).

كلاماً للسيّد المتقدّم في هذا المقام واستحسنه، إلّا أنّه صرّح بحجّية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له.

ثم قال: «لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهيّة من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلّا السماع عن المعصوم، لقصور العقل المذكور عن الاطّلاع عليها» ثم قال: «نعم، يبقىٰ الكلامُ بالنسبة إلىٰ ما يتوقّف علىٰ التوقيف، فنقول:

كلمة (في الجملة) التي وردت في كلام المصنّف‏‏ تشعر علىٰ أنّه وافقهما في بعض المطالب المذكورة في كلامهما علىٰ نحو الإيجاب الجزئي، لأنّ المحدِّث البحراني قد أخرج الدليل العقلي الفطري الصحيح، وحكم باعتباره مطلقاً، وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له، بمعنىٰ كل مورد حكم العقل الفطري بقبح شيء أو حسنه يحكم الشرع بحرمته أو وجوبه، وهذا هوالمراد من قولهم: كلّما حكم به العقل حكم به الشرع، فقد أخرج هذا القسم من حكم العقل عن محل النزاع.

ويكون في هذا مخالفاً للمحدِّثين السابقين، لأنّهما لم يفصلا بين الفطري وغيره، وأخرج ـ أيضاً ـ الأحكام الفقهية من الأدلة العقلية غير الفطرية حيث قال: لا سبيل إليها الّا السماع عن المعصوم لقصور العقل عن الاطّلاع عليها مع أنّ الاسترآبادي، والجزائري لم يفرّقا بين الأحكام الفقهية وغيرها، وهذا الفرق مختص بالمحدِّث البحراني، فيكون مخالفاً لهما فيه. نعم، وافقهما في غير الفطري وغير الأحكام، فحكم بمثل ما حكما به، وهذا معنىٰ موافقته معهما في الجملة.

ثم المراد بالعقل الفطري ـ أي: الجبلّي ـ: ما يكون خالياً عن عيوب الأوهام وخالصاً عن كل خيال، ولم يكن لشيء آخر دخالة فيه، وتصدر منه الأحكام البديهية نحو: لنا صانع ولنا وجود، ولو كان بعيداً عن الاجتماع مثل من كان في وادٍ فارغ عن كل شيء، نعم، لو خلط بشيء آخر، يعني كان حكمه بتأييد شيء آخر، فيقال له العقل بقول مطلق. أي: غير مقيد بالفطري، ومنه يصدر أكثر الأحكام، وهذه الأحكام تسمّىٰ بالأحكام العقلية نحو الأحكام الصادرة عن الطغاة وفسقة زماننا، ويدعون أن ما يحكمون به يكون فطرياً، ومن يحكم علىٰ خلافهم ـ أيضاً ـ يدعي صدور الحكم عن العقل الفطري لأنّ تشخيص ما يصدر عن العقل الفطري، وما يصدر عن غيره مشكل جداً.

إن كان الدليل العقليّ المتعلّق بذلك بديهيّاً ظاهر البداهة، مثل الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحّة العمل به، وإلّا فإن لم يعارضه دليلٌ عقليٌ ولا نقليٌ فكذلك، وإن عارضه دليلٌ عقليٌ آخر فإنّ تأيّد أحدهما بنقليّ كان الترجيحُ للمتأيّد بالدليل النقلي، وإلّا فإشكال، وإن عارضه دليل نقليّ، فإن تأيّد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي، إلّا أنّ هذا في الحقيقة تعارضٌ في النقليّات، وإلّا فالترجيح للنقلي، وفاقاً للسيّد المحدِّث المتقدّم ذكره وخلافاً للأكثر.

هذا بالنسبة إلىٰ العقليّ بقول مطلق، أما لو أُريد به المعنىٰ الأخصّ، وهو الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجّة من حُجَج المَلِكِ العلّام ـ وإن شذّ وجوده في الأنام ـ ففي ترجيح النقلي عليه إشكالٌ» انتهىٰ.

(إن كان الدليل العقلي المتعلّق بذلك بديهياً ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين) كقبح الظلم والتكليف بما لا يطاق، وحسن الإحسان، ووجوب شكر المنعم، (فلا ريب في صحة العمل به) واعتباره مطلقاً، (وإلّا فإن لم يعارضه دليل عقلي) نحو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

ولا يعارض هذا الحكم بحكمه علىٰ وجوب دفع الضرر المحتمل، لأن احتمال الضرر بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان منتفٍ قطعاً (وإن عارضه دليل عقلي آخر) نحو حكم العقل بامتناع سهو النبي ﷺ لكونه عيباً المعارض لحكمه بإمكانه لكونه لطفاً علىٰ أُمّته، (فإن تأيّد أحدها بنقلي) مثل: تأييد الحكم بالإمكان بالأخبار الدالّة علىٰ سهوه ﷺ في صلاة كان الترجيح للمتأيّد بالدليل النقلي.

(وإلّا فاشكال) مثل: حكم العقل بلزوم حشر الناس يوم القيامة بهذه الأبدان لأنّ الأعمال صدرت منها، وهذا الحكم منه معارض مع حكمه بحشرهم بغير هذه الابدان لامتناع إعادة المعدوم، ولم يتأيد أحدهما بالنقل، إذ المستفاد من النقل هو مجرد الحشر فرضاً.

(وإن عارضه دليل نقلي، فإن تأيّد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي) مثل: حكم العقل بقبح قصد المعصيه المعارض بالنقل الدال علىٰ عدم العقاب بالقصد، إلّا أنّ هذا الحكم من العقل يكون مؤيّداً بالنقل الدال على العقاب بالقصد.

ولا أدري كيف جعل الدليل النقلي في الأحكام النظريّة مقدّماً علىٰ ما هو في البداهة من قبيل: الواحد نصفُ الاثنين، مع أنّ ضروريّات الدِّين والمذهب لم تزد في البداهة علىٰ ذلك؟!

(وإلّا فالترجيح للنقلي) مثاله: كحكم العقل بعدم ثبوت المعراج الجسماني المعارض بالنقل الدال علىٰ ثبوت المعراج الجسماني، ولم يكن لهما مؤيِّد.

(ولا أدري كيف جعل الدليل النقلي في الأحكام النظريه مقدّماً علىٰ ما هو في البداهة من قبيل: الواحد نصف الإثنين؟).

هذا الإشكال من المصنّف ﷺ بعيد لأنّ المحدِّث البحراني لم يقل بتقديم الدليل النقلي علىٰ هذا القسم من الدليل العقلي، بل أخرج هذا القسم عن محل النزاع حيث قال: إن كان الدليل العقلي المتعلّق بذلك بديهياً ظاهر البداهة مثل: الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحة العمل به، فيكون موافقاً للمصنّف ﷺ، فما ذكره المصنّف ﷺ من الإشكال غير وارد عليه.

ويتضح جواب المصنّف عمّا ذكره المحدِّث البحراني بعد ذكر اُمور:

منها: حكمه باعتبار الدليل العقلي البديهي.

ومنها: حكمه باعتبار الدليل العقلي، وإن لم يكن بديهياً إذا لم يكن معارضاً بدليل عقلي أو نقلي، ويكون المحدث البحراني موافقاً للمصنّف في هذين الأمرين، فيكون اعتراض المصنّف عليه في غير محلّه.

ومنها: إنّه حكم بالترجيح في ثلاثة موارد، وهي مذكورة تفصيلاً فنكتفي بذكرها اجمالاً:

المورد الأول: قوله: كان الترجيح للمتأيّد بالدليل النقلي.

والثاني: قوله: كان الترجيح للعقلي.

والثالث: قوله: والّا فالترجيح للنقلي.

وما يأتي من الجواب عن هذا الترجيح هو جواب عن جميع هذه الموارد.

ومنها: إنه قد حكم بالإشكال في الموردين: المورد الأول: حيث قال: والّا فإشكال.

والمورد الثاني: قال في آخر كلامه: ففي ترجيح النقلي عليه إشكال، فقد اتّضح من هذه

والعجبُ ممّا ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل! كيف يتصوّر الترجيحُ في القطعيّين، وأيّ دليل علىٰ الترجيح المذكور؟!

وأعجبُ من ذلك الاستشكالُ في تعارض العقليّين من دون ترجيح مع أنّه لا إشكال في تساقطهما، وفي تقديم العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام علىٰ الدليل النقلي، مع أنّ العلم بوجود الصانع إمّا أن يحصل من هذا العقل الفطري أو ممّا دُونهُ من العقليّات البديهيّة، بل النظريّات المنتهية إلىٰ البداهة.

الموارد أنّ ما أجابه المصنّف‌ﷺ عن موارد الترجيح من جواب واحد جواب عن الجميع لأن الملاك ـ وهو منع الترجيح صغرىٰ وكبرىٰ ـ واحد في جميع موارد الترجيح، حيث قال: (والعجب ممّا ذكره في الترجيح).

وحاصل الجواب أن الترجيح ممنوع وباطل صغرىٰ وكبرىٰ، أمّا الصغرىٰ فلامتناع التعارض بين القطعين لاستحالة حصول قطع علىٰ خلاف قطع آخر كما تقدّم في كلام المحدِّث الجزائري، وأمّا من حيث الكبرىٰ فلعدم الدليل علىٰ الترجيح المذكور علىٰ تقدير إمكان التعارض، إذ ما دلَّ علىٰ ترجيح أحد الدليلين علىٰ الآخر كما هو في باب التعادل والتراجيح دلَّ علىٰ ترجيح الدليل الظني علىٰ الدليل الظني الآخر، فلا يجري في المقام.

(وأعجب من ذلك الإستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح مع أنّه لا إشكال في تساقطهما) هذا جواب عن المورد الأول المذكور في كلام المحدِّث، حيث قال: وإلّا فاشكال.

قوله: (وفي تقديم النقلي) جواب عن الإشكال الثاني المذكور في كلامه حاصل الجواب: لا ريب ولا شبهة في تقديم الدليل العقلي الفطري علىٰ النقلي، ووجه الأعجبية بعد اشتراكه مع الفرض السابق في عدم الدليل علىٰ الترجيح أنّه قد صرّح بحجّية العقل الفطري مطلقاً، وقال: إن ما حكم به هذا العقل الفطري يكون مطابقاً للشرع، فكيف يتصوّر تعارضه مع النقل مع أن التعارض فرع للمخالفة؟

(بل النظريات المنتهية إلىٰ البداهة) نحو: العالم حادث، وكل حادث يحتاج إلىٰ مُحدِث، فالعالم يحتاج إلىٰ مُحدِث، وهذا البرهان نظري ينتهي إلىٰ البديهي، مثل: العالم

والذي يقتضيه النظر ـ وفاقاً لأكثر أهل النظر ـ أنّه كلّما حصل القطعُ من دليل عقليّ فلا يجوز أن يعارضه دليل نقليّ، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بدّ من تأويله إن لم يمكن طرحه، وكلّما حصل القطعُ من دليل نقليّ، مثلُ القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع علىٰ حدوث العالم زماناً، فلا يجوز أن يحصل القطعُ علىٰ خلافه من دليل عقليّ، مثلُ استحالة تخلّف الأثر عن المؤثّر، ولو حصل منه صورةُ برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة،

متغيّر، وكل متغيّر حادث، فالعالم حادث لأن التغير أمر وجداني يثبت به حدوث العالم.

(والذي يقتضيه النظر ـ وفاقاً لأكثر أهل النظر ـ أنّه كلّما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي).

وحاصل ما اختاره المصنّف‌ ﷺ في المقام وفاقاً للأكثر هو أنّه كلّما حصل القطع من دليل عقلي فطرياً كان أم بديهياً أو غيرهما فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي.

(وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلابدّ) من طرح ما ظاهره المعارضة إن أمكن، مثل ما لم يكن قطعياً من حيث السند كالأخبار الدالة علىٰ كون الله تعالىٰ جسماً، وما لا يمكن طرحه ممّا يكون قطعياً من حيث السند، والصدور كقوله تعالىٰ: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ﴾[1] الظاهر في أنّه تعالىٰ جسم استقر علىٰ العرش والكرسي، فلابدّ من تأويله بما لا ينافي حكم العقل بأنه تعالىٰ ليس بجسم، فيقال: إن كونه تعالىٰ علىٰ العرش كناية عن الاستيلاء والتدبير.

(وكلّما حصل القطع من دليل نقلي، مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع علىٰ حدوث العالم زماناً، فلا يجوز أن يحصل القطع علىٰ خلافه من دليل عقلي، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثّر).

والحاصل أنّ الإجماع قد قام علىٰ حدوث العالم زماناً، فلايمكن أن يحصل القطع من دليل عقلي علىٰ حدوث العالم ذاتاً كما ذهب إليه الحكماء واستدلوا عليه بأن العالم أثر ومعلول للصانع القديم، وكل ما هو أثر للقديم قديم، فالعالم قديم، لاستحالة انفكاك

---

(١) طه: ٥.

لكن هذا لا يتأتّىٰ في العقل البديهيّ من قبيل :الواحدُ نصفُ الاثنين، ولا في الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام، فلابدّ في مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل علىٰ خلافه، لأنّ الأدلّة القطعيّة النظريّة في النقليّات مضبوطة محصورة، ليس فيها شيء يصادم العقل البديهيّ أو الفطريّ.

فإن قلتَ: لعلّ نظر هؤلاء في ذلك إلىٰ ما يستفاد من الأخبار، مثل قولهم عليهم السلام: (حرامٌ

المعلول عن العلّة، واختلف الحكماء وأهل الشرائع في حدوث العالم زماناً ولا خلاف بينهم في حدوث العالم ذاتاً.

والمراد من الحادث الزماني: أن الحادث يكون مسبوقاً بالعدم في زمانٍ ما.

ثم المراد من القديم الزماني: ما لم يكن وجوده مسبوقاً بالعدم في زمانٍ ما.

والمراد من الحادث الذاتي: هو أن الحادث يكون مسبوقاً بالعدم، أو بالغير من دون تقييد بالزمان.

ثم المراد من القديم الذاتي: مالم يكن وجوده مسبوقاً بالعدم، أو بالغير بل يقتضي بذاته الوجود.

فالحدوث الذاتي أعمّ من الزماني، فكل ما يكون حادثاً زماناً يكون حادثاً ذاتاً وبعض ما يكون حادثاً ذاتاً لا يكون حادثاً زماناً، والقديم بالعكس، فيكون القديم الزماني أعمّ من الذاتي كما هو واضح.

وقام الإجماع من الشرائع علىٰ كون العالم حادثاً زماناً، يعني: كان الله ولم يكن معه شيء، فلا يُصغىٰ إلىٰ ما ذهب إليه الحكماء من القول بحدوث العالم ذاتاً وما استدلوا به ليس الّا شبهة في مقابل البداهة، فهو صورة برهان وفي الحقيقة ليس ببرهان لكذب الكبرىٰ فيما ذكروه من: كل أثر للقديم قديم، لأنّا كلّنا أثر للقديم، ولسنا بقدماء بالوجدان والضرورة، فما ذكروه برهان صورة وشبهة حقيقة.

(لكن هذا) أي: التعارض إنّما يحصل في غير الفطري، والبديهي كما تقدّم (لا يتأتّىٰ) في البديهي، والفطري، إذ لا يحصل القطع علىٰ الخلاف من الدليل النقلي، بل لا يتأتّىٰ في مطلق العقل القطعي، إذ يمتنع حصول القطع بالمتنافيين كما تقدّم ذكره.

(فإن قلتَ: لعل نظر هؤلاء في ذلك إلىٰ ما يستفاد من الأخبار) .

عَليكُم أن تَقُولُوا بشيءٍ مالم تَسمَعُوه مِنّا)[1] وقولهم‏عليهم السلام: (وَلَو أنَّ رَجُلاً قامَ ليله وَ صامَ نَهارَهُ وَ حَجَّ دَهرَهُ وَ تَصَدَّقَ بِجَميعِ مالِه، وَ لم يَعرِف ولايةَ وَليِّ الله، فَتكُونُ أعمالُهُ بِدلالَتِهِ فَيُواليه، ماكانَ لَهُ عَلىٰ الله ثوابٌ)[2] وقولهم‏عليهم السلام: (من دانَ الله بِغَيرِ سَماعٍ مِن صادِقٍ فَهُوَ كذا وكذا)[3] إلىٰ غير ذلك، من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالىٰ التي بلّغها حُجَجُهُ‏عليهم السلام فكلّ حكم لم

هذا هو الوجه الثاني الذي يمكن أن يستدل الأخباريون به. يـذكر المـصنّف‏رحمه الله هـذا الوجه بعنوان: إن قلت، بعد فراغه عن إبطال الوجه الأول، والمحتمل من هذه الأخبار علىٰ تقدير دلالتها علىٰ عدم جواز الاعتماد علىٰ الحكم العقلي القطعي وجوه، كما يظهر بعض هذه الوجوه من جواب المصنّف‏رحمه الله:

أحدها: أن يكون المقصود منها بيان تقييد الأحكام الواقعية بتبليغ الحجّة بأن لا يكون هناك حكم واقعي أوّلي أصلاً قبله.

ثانيها: أن يكون المقصود منها بيان مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة فـي وجـوب إطـاعة حكم الله تعالىٰ، بأن كانت الأحكام باقية علىٰ إطلاقها الّا أنّ تنجّز التكليف بها مـوقوف علىٰ تبليغ الحجّة، فلا تجب إطاعتها قبله وإن قطع العقل بها.

ثالثها: أن يكون المقصود بيان مدخليّة بلوغ ما بلّغه الحجّة إلينا فـي تـنجّز التـكليف بالواقع، سواء كان بلوغه بطريق القطع أو الظن، والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني أن مفاد الوجه الثاني هو كفاية صدور الأحكام عن أهل العصمة فـي تـنجّز التـكليف، هـذا بخلاف الوجه الثالث حيث توقف تنجّز التكليف فيه علىٰ تبليغ الحجّة، و صدور الحكم عنه مع بلوغه إلينا بواسطة الحجّة، فتنجّز التـكليف يـتوقف عـلىٰ تـبليغ أهـل العـصمة وصدور الأحكام عنهم مع بلوغها إلينا بواسطتهم.

والمستفاد من جواب المصنّف‏رحمه الله هو الوجه الثاني والثالث، حيث يكون قوله: «أولاً: نمنع... إلىٰ آخره» وقوله: «وثانياً: سلمنا... إلىٰ آخره» ردّاً وناظراً إلىٰ الوجه الثاني، وقوله في ذيل الجواب الثاني: «الّا أن يدّعىٰ» ناظراً إلىٰ تقريب الوجه الثالث، ثم ردّه ولم يتعرض

---

(١) الكافي ٢: ٤٠٢/١، وفيه: (شرٌّ) بدل (حرام).

(٢) الوسائل ٢٧: ٤٢، أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي فيه، ب ٦، ح ١٣، بتفاوتٍ يسير.

(٣) الكافي ١: ٤/٣٧٧، بالمعنىٰ.

يكن الحجّة واسطةً في تبليغه لم يجب امتثالهُ، بل يكون من قبيل:(اسكتوا عمّا سكت الله عنه)[١] فإنّ معنىٰ سكوته عنه عدمُ أمر أوليائه بتبليغه حينئذٍ، فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجّة مُلغىً في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع، كما يشهد به تصريح الإمامعليه السلام بنفي الثواب علىٰ التصدّق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله.

الوجه الأول أصلاً.

ولعلّ تركه التعرض للوجه الأول؛ إمّا لبعده عن ظاهر كلام الأخباريين، فإنّ ظاهره نفي حجّية العقل وعدم تنجّز الواقع بإدراكه القطعي، لا بيان تقيّد الواقع ببيان أهل العصمةعليهم السلام، وإمّا لوضوح بطلانه لاستلزامه الدور الباطل، وذلك لتوقّف وجود الحكم الواقعي علىٰ بيان أهل العصمةعليهم السلام لفرض عدم وجود انشاء الحكم من الله تعالىٰ في الواقع قبل بيانهم.

ومن المعلوم أنّ بيانهم وتبليغهم موقوف علىٰ سبق وجود الحكم الواقعي، لفرض كونهم مبلِّغين عن الله تعالىٰ.

فالحاصل أنّ هذا الاحتمال يكون باطلاً لأحد الأمرين فلذا تركه المصنّفرحمه الله.

ويمكن أن يقال في تقريب الوجه الثاني: إن القطع الحاصل عن بيان أهل العصمةعليهم السلام قد أخذ موضوعاً لوجوب امتثال وإطاعة الأحكام الواقعية، وتقدّم في الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي أن القطع المأخوذ في موضوع حكم تابع لدليل ذلك سعة وضيقاً، فإذا دل الدليل علىٰ أن القطع المأخوذ في الموضوع خاص من حيث السبب كان متبعاً.

وفي المقام أن المستفاد من هذه الأخبار أنّ القطع المأخوذ في موضوع وجوب الإطاعة خاص من حيث السبب، أي: القطع الحاصل عن تبليغ وبيان المعصومينعليهم السلام، فإذا حصل من العقل لا يكون حجّة أصلاً، فصحّ ما ذهب إليه الأخباريون من عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

والجواب عن هذا التقريب أن يقال: إن العلم ليس مأخوذاً في موضوع وجوب الإطاعة لأن الحاكم بوجوب الإطاعة هو العقل لا الشرع، لاستلزامه الدور كما هو مبيّن تفصيلاً في الكفاية، فوجوب الإطاعة لايكون من الشارع حتىٰ يأخذ العلم في موضوعه، بل حكم

---

(١) غوالي اللآلئ ٣: ١٦٦/٦١.

ووجهُ الاستشكال في تقديم الدليل النقلي علىٰ العقلي الفطري السليم ما ورد من النقل المتواتر علىٰ حجيّة العقل، وأنّه حجّة باطنة، وأنّه ممّا يُعبَدُ به الرحمٰن وتكتسب به الجنان ونحوها، ممّا يستفاد منه كونُ العقل السليم ـ أيضاً ـ حجّة من الحجج، فالحكمُ المنكشف به حكمٌ بلّغه الرسولُ الباطني، الذي هو شرعٌ من داخل، كما أنّ الشرع عقلٌ من خارج.

وممّا يشير إلىٰ ما ذكرنا من قِبَل هٰؤلاء، ماذكره السيّد الصدرﷺ، في شرح الوافية في جملة الكلام له في حكم مايستقلّ به العقلُ، مالفظه: «إنّ المعلوم هو أنّه يجبُ فعل شيء أو تركه، أو لا يجب إذا حصل الظنُّ أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل قولِ المعصومعليه السلام، أو فعله أو تقريرِه، لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولها من أيّ طريق كان» انتهىٰ موضع الحاجة.

عقلي، والعقل يحكم مطلقاً بوجوب الإطاعة سواء كان حكم الشرع مستكشفاً من النقل أو العقل، فلا يختصّ وجوب الإطاعة بما إذا كان حكم الشرع ببيان أهل العصمةعليهم السلام.

قوله: (ووجه الاستشكال في تقديم النقلي علىٰ العقلي الفطري) دفع لما يمكن أن يقال: من أن مقتضىٰ هذه الأخبار عدم اعتبار العقل مطلقاً وإن كان فطرياً، فعلىٰ هذا لا إشكال في تقديم النقلي علىٰ الفطري، فكيف استشكل البحراني علىٰ تقديم النقلي عليه؟

وحاصل الدفع: أن وجه الاستشكال (ما ورد من النقل المتواتر علىٰ حجّية العقل... إلىٰ آخره) ومنها ما تقدّم من أن لله حجّتان ظاهرية وهو الرسول، وباطنية وهو العقل، وكل واحدة منهما تسمّىٰ بالرسول، والعقل، والشرع.

(وممّا يشير إلىٰ ما ذكرنا من قِبَل هؤلاء ما ذكره السيّد الصدرﷺ في شرح الوافية) يعني ما ذكرنا عن جانب الأخباريين ليس منّي، بل هو مستفاد من كلامهم.

ويشير إليه السيد الصدر في شرح الوافية، حيث قال: إن المعلوم من الأخبار هو أنه يجب فعل شيء كالصلاة مثلاً أو تركه كشرب الخمر مثلاً، أو لا يجب كالمستحبات والمكروهات والمباحات إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا أنه يجب فعله أو تركه، أو لا يجب مع حصولها من أيِّ طريق كان، أي: ولو حصل من طريق العقل، فالمستفاد من هذا الكلام عين ماذكره المصنّفﷺ من قبلهم.

قلتُ: أوّلاً: نمنع مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه، كيف والعقل بعد ما عرف أنّ الله تعالىٰ لا يرضىٰ بترك الشيء الفلانيّ وعلم بوجوب إطاعة الله، لم يحتج ذلك إلىٰ توسّط مبلّغ؟

ودعوىٰ استفادة ذلك من الأخبار ممنوعةٌ فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدمُ جواز الاستبداد بالأحكام الشرعيّة بالعقول الناقصة الظنيّة، علىٰ ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات، من غير مراجعة حجج الله بل في مقابلهمعليهم السلام،

(قلتُ: أوّلاً: نمنع مدخليّة توسط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه).

هذا الجواب من المصنّفقدس سره ردّ وناظر إلىٰ الوجه الثاني من الوجوه المذكورة.

ومفاد هذا الوجه هو مدخلية توسّط تبليغ الحجّة في وجوب الإطاعة.

ففيه: أولاً: منع مدخلية توسّط تبليغ الحجّة في تنجّز التكليف، ووجوب الإطاعة، كيف يكون له مدخلية (والعقل بعد ما عرف أنّ الله تعالىٰ لا يرضىٰ بترك الشيء الفلاني) كردّ الوديعة مثلاً، (وعلم) بالبداهة (بوجوب إطاعة الله تعالىٰ لم يحتج ذلك) أي: ردّ الوديعة (إلىٰ توسّط مبلّغ؟).

(ودعوىٰ استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة).

يعني دعوىٰ استفادة مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة من الأخبار ممنوعة.

(فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور) مثل قولهعليه السلام: (حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا)[1] هو عدم جواز الاستبداد، والاستقلال والانفراد باستنباط الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنّية كالقياس مثلاً، فالمقصود منها هو منع أبي حنيفة وأمثاله الذين يجعلون أنفسهم مستغنين عن مسألة الحجج المعصومينعليهم السلام، بل كانوا يفتون علىٰ خلافهم.

وبالجملة فالمقصود من هذه الأخبار أنه لا يجوز لأحد أن يعتمد في الأحكام بالدليل العقلي الظني كما كان هذا متعارفا في ذلك الزمان، أي: زمان الأئمةعليهم السلام، حيث يعمل أئمة النفاق بالأقيسة والاستحسانات الظنّية من دون الرجوع إلىٰ أئمة الهدىٰعليهم السلام.

---

(١) الكافي ٢: ١/٤٠٢، وفيه: (شرٌّ) بدل (حرام).

وإلّا فادراكُ العقل القطعيّ للحكم المخالف للدليل النقليّ ـ علىٰ وجه لا يمكن الجمعُ بينهما ـ في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمامُ به في الأخبار الكثيرة، مع أنّ ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض، وعلىٰ ما ذكرنا يحمل ما ورد من: (إنّ دينَ الله لا يُصاب بالعقول)[1].

وأمّا نفيُ الثواب علىٰ التصدّق مع عدم كون العمل به بدلالة وليّ الله، فلو أُبقيَ علىٰ ظاهره دلّ علىٰ عدم الاعتبار بالعقل الفطريّ الخالي عن شوائب الأوهام، مع اعترافه بأنّه حجّةٌ من حجج الملك العلّام، فلا بدّ من حمله علىٰ التصدّقات غير المقبولة، مثل التصدّق علىٰ المخالفين، لأجل تديّنهم بذلك الدين الفاسد، كما هو الغالب في تصدّق المخالف علىٰ المخالف، كما في تصدّقنا علىٰ فقراء الشيعة، لأجل محبّتهم لأمير المؤمنين عليه السلام وبغضهم

(وإلّا) أي: وإن لم يكن المقصود من الأخبار ما ذكر، بل كان المقصود مدخليّة توسّط تبليغ الحجّة يَرِدُ عليه:

أوّلاً: بأن إدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي يعني تعارض العقل والنقل علىٰ وجه لا يمكن الجمع بينهما، يكون في غاية الندرة بل لا يعرف وجوده، اذ يمكن الجمع في جميع موارد تعارضهما، فلا ينبغي الاهتمام به، أي: التعارض في هذه الأخبار الكثيرة لأن الاهتمام بشيء نادر الوجود أو غير موجود قبيح عقلاً ولغو عند العقلاء.

وثانياً: أنّ ظاهر الأخبار ينفي حكومة العقل مطلقاً، أي: ولو مع عدم المعارض، بل ينفي حجّية العقل الفطري، مع أنّ الأخباريين يعملون بالعقل الفطري مطلقاً، وبغيره مع عدم التعارض، فعليهم ـ أيضاً ـ الجواب عن هذه الأخبار.

قوله: (وأمّا نفي الثواب علىٰ التصدّق مع عدم كون العمل به بدلالة وليّ الله) .

يمكن أن يكون دفعاً لما يتوهّم من أنّ في الأخبار تصريحاً بمدخليّة توسّط تبليغ الحجّة، وعدم حجّية العقل مطلقاً، وذلك لأن حسن التصدّق بديهي يحكم به العقل الفطري. وقد نُفِيَ الثواب عنه في هذه الأخبار، ونفي الثواب ظاهر في انتفاء الحكم العقلي

(١) كمال الدين: ٩/٣٢٤.

لأعدائه، أو على أنّ المراد حبطُ ثواب التصدّق، من أجل عدم المعرفة لوليّ الله تعالى، أو على غير ذلك.

وثانياً: سلّمنا مدخليّةَ تبليغ الحجّة في وجوب الإطاعة، لٰكنّا إذا علمنا إجمالاً بأنّ حكمَ الواقعة الفلانيّة لعموم الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجّة ـ مضافاً إلى ما ورد من

القطعي البديهي، فهذا صريح في عدم اعتبار العقل مطلقاً، ولا يختصّ بالعقل الناقص الظني.

وحاصل دفع التوهّم المذكور أنّ المراد من التصدّق ليس ما هو ظاهره، بل المراد منه خلاف ظاهره لوجود القرينة على ذلك، وهي أنّه لو أُبقيَ على ظاهره دل على عدم اعتبار العقل مطلقاً، حتى العقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجّة من حجج الملك العلّام مع اعتراف الأخباريين.

فلا بدّ من حمله على خلاف الظاهر، أي: التصدّقات غير المقبولة مثل تصدّق المخالف على المخالفين من جهة أنّهم متدينون بالدِّين الفاسد، أو من جهة بغضهم لأمير المؤمنين فلا ثواب لهذه التصدّقات لأنّها ليست لله.

(أو على أنّ المراد حبط ثواب التصدّق).

هذا يكون تأويلاً ثانياً للحديث يعني: إنّ التصدق على الفقير حسن بحكم العقل، إلّا أنّ ثوابه يذهب هدراً من أجل عدم المعرفة لوليّ الله، أو بغضه، فإنّ بغضه سيئة لا تنفع معها حسنة.

(أو على غير ذلك) بأن يقال: إنّ الصدقة وإن كانت من جهة اشتمالها على الرقة والرأفة على العباد والاحسان إليهم موجبة للأجر والثواب إلّا أنّها من جهة كونها من العبادات لعلّها يعتبر في كيفيتها ما لا يعرفه الّا الإمام عليه السلام، كما في سائر العبادات، فإذا لم تكن بدلالة وليّ الله لم يحصل العلم بمطابقتها لما أراده الله تعالى، فلا يمكن التقرّب بها ليترتّب عليها الثواب.

(وثانياً: سلّمنا مدخليّة تبليغ الحجّة في وجوب الإطاعة).

وحاصل هذا الجواب أنه سلّمنا مدخليّة تبليغ الحجّة، ولكن يكون مفاد هذه الروايات مدخليّة تبليغ الحجّة في وجوب الإطاعة الذي هو حكم العقل، يعني: أنّ العقل لا

قوله صلى الله عليه وآله، في خطبة حجّة الوداع: (معاشر الناس، ما من شيء يُقرِّبُكُم إلىٰ الجنّة ويباعِدكم عن النار إلّا أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم إلىٰ النار ويباعدكم عن الجنّة إلّا وقد نهيتكمُ عنه)[1] ثم أدركنا ذلك الحكم؛ إمّا بالعقل المستقلّ وإمّا بواسطة مقدّمة عقليّة، نجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادرٌ عن الحجّة، صلوات الله عليه، فتكون الإطاعة بواسطة الحجّة.

إلّا أن يُدّعىٰ: أنّ الأخبار المتقدّمة وأدلّة وجوب الرجوع إلىٰ الأئمّة صلوات الله

يحكم بوجوب الإطاعة والامتثال الّا بعد صدور الأحكام عن الأئمّة عليهم السلام، إذ قبل صدور الحكم من المولىٰ شارعاً كان أو غيره لا موضوع لحكم العقل، وأمّا بعد صدور الحكم عن المولىٰ يحكم العقل بوجوب الإطاعة، سواء أدركه العقل أو وصل إلىٰ العبد المكلّف بطريق شرعي كخبر العادل مثلاً، فيجب امتثال جميع الأحكام لأنّا نعلم اجمالاً بصدورها عن الحجج عليهم السلام، سيما بملاحظة ما ورد من قوله صلى الله عليه وآله في خطبة حجّة الوداع:

(معاشر الناس ما من شي يقرّبكم إلىٰ الجنّة ويباعدكم عن النار الّا أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم إلىٰ النار ويباعدكم عن الجنّة الّا وقد نهيتكم عنه) فالمستفاد من هذا الخبر هو تحقق الموضوع قطعاً، يعني: تحقّق صدور جميع الأحكام من المحرّمات والواجبات عن النبي صلى الله عليه وآله قطعاً.

والحاصل أنّ موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة متحقّق في مقام الثبوت والواقع، فإذا علمنا بالأحكام من العقل أو الشرع تمّ مقام الإثبات ـ أيضاً ـ فيجب امتثالها فقد تمّت مدخليّة تبليغ الحجّة في وجوب الإطاعة مع بقاء اعتبار العقل مطلقاً.

(إمّا بالعقل المستقل) كحكمه بردِّ الوديعة، و(إمّا بواسطة مقدّمة عقلية) مثل استفادة تنجّس الماء القليل بالملاقات من قوله عليه السلام: (الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شيء)[2] بانضمام مقدمّة عقلية، وهي انتفاء المشروط بانتفاء الشرط.

(الّا أن يدّعىٰ).

هذا ردٌ للجواب الثاني، واستدلال بالوجه الثالث الذي تقدم اجمالاً.

وحاصل الرد أن الأخبار المتقدّمة تدل علىٰ مدخليّة الأمرين في وجوب إطاعة الأحكام

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٤٥، أبواب مقدمات التجارة، ب ١٢، ح ٢، بتفاوتٍ يسير.

(٢) الفقيه ١: ١٢/٨، وسائل الشيعة ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق، ب ٩، ح ١، ٢.

عليهم، تدلُّ علىٰ مدخليّة تبليغ الحجّة وبيانه في طريق الحكم، وأنّ كلّ حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة، فهو غير واجب الاطاعة، وحينئذٍ فلا تجدي مطابقةُ الحكم المدرك لما صدر عن الحجّة عليه السلام.

لكن قد عرفت عدمَ دلالة الأخبار، ومع تسليم ظهورها فهو ـ أيضاً ـ من باب تعارض النقل الظنيّ مع العقل القطعيّ، ولذلك لا فائدة مهمّةً في هذه المسألة، إذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضاء الله جلّ ذكره بمخالفته، فلا يعقل تركُ العمل بذلك ما دام هذا القطعُ باقياً، فكلّ ما دلّ علىٰ خلاف ذلك فمؤوّل أو مطروح.

نعم، الانصاف أنّ الركون إلىٰ العقل فيما يتعلّق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلىٰ

ووجوب امتثالها:

الأول: صدورها عن الأئمّة عليهم السلام.

والثاني: وصولها إلىٰ المكلّفين بواسطة تبليغهم، وسماع المكلّفين عنهم ولو بالواسطة، كالسماع عن زرارة مثلاً، فلا يكفي في تنجّز الأحكام مجرد صدورها عنهم عليهم السلام، وحينئذٍ إذا لم تصل الأحكام بتوسّط الأئمّة إلىٰ المكلّفين لا يجب امتثالها وإن ادركها العقل السليم، لكن فيه:

أولاً: قد عرفت عدم دلالة الأخبار علىٰ اعتبار السماع وإنّما تدل علىٰ عدم جواز الاستبداد بالعقول الظنية.

وثانياً: مع تسليم ظهورها في اعتبار السماع (فهو ـ أيضاً ـ من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي).

والمراد بالنقلي الظني: هو الأخبار المتقدّمة الدالة علىٰ لزوم توسّط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله تعالىٰ.

والمراد بالعقلي القطعي: هو العقل الدال علىٰ عدم توسّط تبليغ الحجّة في ذلك.

ومعلوم أن الدليل العقلي القطعي يتقدّم علىٰ الدليل النقلي الظني لدلالة الأخبار الكثيرة علىٰ حجّية العقل، وتقدّم بعضها حيث دلّ علىٰ كونه حجّة باطنة، أو علىٰ أنّه ممّا يعبد به الرحمٰن ويكتسب به الجنان، فلا بدّ من تأويل هذه الأخبار بما ذكره المصنّف رحمه الله من أن المقصود منها هو عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية.

إدراك نفس الأحكام موجبٌ للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما تدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: (إنّ دينَ الله لا يُصابُ بِالعقولِ)[1] و(إنّه لا شيء أبعَدُ عن دِينِ الله مِن عُقول النّاس)[2].

وأوضح من ذلك كلّه روايةُ أبان بن تغلب عن الصادقعليه السلام قال: قلتُ له: رجلٌ قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها من الدّية؟. قال: (عشرٌ من الإبل) قال: قلت: قطع إصبعين؟ قال: (عشرون) قلتُ: قطع ثلاثاً، قال: (ثلاثون) قلتُ: قطع أربعاً، قال: (عشرون) قلتُ:

(نعم، الانصاف أنّ الركون إلىٰ العقل فيما يتعلّق بادراك مناطات الأحكام... إلىٰ آخره).

هذا تفصيل من المصنّفرحمه الله بين حكم العقل في مناطات الأحكام فليس بحجّة، وبين حكمه في نفس الأحكام الشرعية كوجوب ردِّ الوديعة فيكون حجّة، وهذا التفصيل يكون غير التفصيل المتقدّم في كلام الأخباريين.

وحاصل هذا التفصيل أنّ الاعتماد علىٰ العقل في قبال الشرع لا يجوز فيما يتعلّق بإدراك مناط الحكم بالترديد والدوران، مثل أن يقال: إن علّة حرمة الخمر في قول الشارع: الخمر حرام، إمّا هو الإسكار أو الميعان أو اللون المخصوص، ثم يقال إن العلّة هي الإسكار لا الميعان واللون المخصوص لوجودهما في الدبس والماء المباحين شرعاً، ثم يُتعدّىٰ من مورد النصّ إلىٰ غيره، ويقال بحرمة كل ماهو مسكر.

ثم استدل المصنّفرحمه الله علىٰ هذا التفصيل بالوجهين:

الوجه الأول: هو أن الركون إلىٰ العقل فيما يتعلّق بإدراك مناط الحكم موجب للوقوع في الخطأ كثيراً.

والوجه الثاني: هو الأخبار، حيث قال: (كما تدلّ عليه) أي: علىٰ عدم جواز الاعتماد علىٰ العقل لتنقيح المناط الأخبار الكثيرة.

وأوضح من الجميع رواية أبان بن تغلب عن الصادقعليه السلام قال: قلت: رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها من الدية؟ قال: (عشر من الإبل) قال: قلت: اصبعين؟ قالعليه السلام: (عشرون) قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: (ثلاثون) قلت: قطع أربعاً؟ قال: (عشرون)

---

(١) كمال الدين: ٣٢٤ / ٩.

(٢) تفسير العياشي ١: ٨/٢٣، الوسائل ٢٧: ٢٠٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٧٤، بتفاوتٍ.

سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؛ كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق، فقلنا: إنّ الذي جاء به شيطانٌ، قال عليه السلام: (مهلاً يا أبانُ! هذا حكم رسول الله صلّىٰ الله عليه وآله، إنّ المرأة تُعاقل الرجل إلىٰ ثُلث الدية، فإذا بلغ الثلث رجع إلىٰ النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسُّنَّةُ إذا قِيست مُحق الدّين)[1].

وهي وإن كانت ظاهرةً في توبيخ أبان علىٰ ردّ الرواية الظنّية التي سمعها في العراق بمجرّد استقلال عقله بخلافه، أو علىٰ تعجّبه ممّا حكم به الإمام عليه السلام، من جهة مخالفته لمقتضىٰ القياس، إلّا أنّ مرجع الكلّ إلىٰ التوبيخ علىٰ مراجعة العقل في استنباط الأحكام،

قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق، فقلنا: إن الذي جاء به شيطان، قال عليه السلام: (مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله صلّىٰ الله عليه وآله إنّ المرأة تعاقل الرجل ـ أي: تساوي الرجل ـ إلىٰ ثلث الدية، فإذا بلغ الثلث رجع إلىٰ النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسُّنّة إذا قيست مُحِقَ الدِّين).

هذا تمام الرواية، ومقتضىٰ القياس القطعي أن يكون عليه أربعون في قطع أربع أصابع حتىٰ يكون لكل إصبع عشر من الإبل، ولمّا حكم الامام عليه السلام بالعشرين تعجّب أبان بقوله: سبحان الله ، لأنه كان مخالفاً لعقله، إذ عقله قد حكم بعشر من الإبل لكل إصبع، وكان هذا الحكم من العقل خطأً فيكون هذا الخطأ من العقل دليلاً علىٰ وقوع الخطأ في حكم العقل في مناطات الأحكام.

والحاصل من الرواية أن الدية الكاملة في قتل الرجل مائة من الإبل، وفي المرأة نصفها وفي قطع جميع أصابع الرجل ـ أيضاً ـ دية كاملة لكل إصبع عشرة، ودية جميع أصابع المرأة تكون نصف ما في أصابع الرجل وهي الخمسون، ولكن لا بمعنىٰ أن يكون لكل إصبع خمسة، بل دية أصابع المرأة تساوي دية أصابع الرجل إلىٰ ثلث الدية الكاملة، فإذا بلغت الثلث رجعت إلىٰ النصف، فعلىٰ هذا حكم الإمام يكون علىٰ هذه القاعدة لأن الأربعين تجاوز عن ثلث الدية فتعود دية المرأة إلىٰ النصف، ونصف الأربعين هو العشرون.

---

(١) الكافي ٧: ٦/٢٩٩.

فهو توبيخ علىٰ المقدّمات المفضية إلىٰ مخالفة الواقع وقد أشرنا ـ هنا وفي أوّل المسألة ـ إلىٰ عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينيّة في المطالب العقليّة والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم، والانتقال منه إليه علىٰ طريق اللّم، لأنّ أُنسَ الذهن بها يوجبُ عدمَ حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفيّة، فقد يصير منشأً لطرح الأمارات النقليّة الظنّيّة، لعدم حصول الظنّ له منها بالحكم.

وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقليّة النظريّة لإدراك ما يتعلّق بأُصول الدين فإنّه تعريضٌ للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أُشير إلىٰ ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر، وعند نهي بعض أصحابهم عليهم السلام، عن المجادلة في المسائل الكلاميّة، لكنّ الظاهر من بعض تلك الأخبار أنّ الوجه في النهي عن الأخير عدمُ الاطمئنان بمهارة الشخص المنهيّ في المجادلة، فيصير مفحماً عند المخالفين، ويوجب ذلك

(الّا أنّ مرجع الكل إلىٰ التوبيخ علىٰ مراجعة العقل في استنباط الأحكام) مناطاً، يعني أن الرواية وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان علىٰ ردِّ الرواية في العراق، أو علىٰ تعجّبه حين سمع من الإمام عليه السلام حكماً مخالفاً لمقتضىٰ القياس الّا أن مرجع الكل إلىٰ التوبيخ علىٰ مراجعة العقل في استنباط مناط الحكم، فالمستفاد منها هو عدم جواز مراجعة العقل في استنباط مناطات الأحكام.

(وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلّق بأُصول الدين).

يعني: أوجب من ترك الخوض في العقليات لاستنباط الأحكام مناطاً هو ترك الخوض فيها لإدراك ما يتعلّق بأُصول الدين، ووجه الأوجبية أن القصور في الحكم الشرعي يوجب المعصية.

وأما القصور في أُصول الدين والأُمور الاعتقادية ربّما يوجب الكفر، كما أشار اليه المصنّف رحمه الله بقوله: (فإنّه تعريض للهلاك الدائم).

و(لكن الظاهر من بعض تلك الأخبار) الناهية عن المجادلة (أنّ الوجه في النهي عن الأخير) يعني: أنّ الوجه فى نهي الصحابي عن المجادلة ليس من أجل أنّ الخوض في المقدّمات العقلية يوجب الهلاك، بل الوجه هو عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المُنهىٰ في

وهنَ المطالب الحقّة في نظر أهل الخلاف.

المجادلة (فيصير مفحماً) أي: ملزماً (عند المخالفين، ويوجب ذلك) أي: كونه محكوماً وملزماً، (وهن المطالب الحقّة في نظر أهل الخلاف) فمن كان من الصحابة ماهراً في البحث الكلامي لم يكن منهيّاً عنه، فهذا النهي لا ربط له بما نحن فيه أصلاً.

* * *

الثالث : قطع القطّاع

قد اشتهر في ألسنة المعاصرين أنّ قطع القطّاع لا اعتبار به.

ولعلّ الأصل في ذلك ما صرّح به كاشف الغطاءﷺ بعد الحكم بأنّ كثير الشكّ لا اعتبار بشكّه، قال: «وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنّه، فيلغو اعتبارُهما في حقّه» انتهىٰ.

أقول: أمّا عدمُ اعتبار ظنّ من خرج عن العادة في ظنّه، فلأنّ أدلّة اعتبار الظنّ في مقام يعتبر فيه مختصّةٌ بالظنّ الحاصل من الأسباب التي يتعارفُ حصول الظنّ منها لمتعارف

(الثالث: قد اشتهر في ألسنة المعاصرين أنّ قطع القطّاع لا اعتبار به).

وقبل البحث لا بدّ من تحرير محل النزاع، وتعيين ما هو المراد من القطّاع، فنقول: إنّ للقطّاع معنيين:

أحدهما: هو المعنىٰ المبالغي، لأنّ القطّاع صيغة مبالغة كضرّاب مثلاً، فيكون بمعنىٰ كثير القطع، كما تقتضيه صيغة المبالغة.

ثانيهما: هو بمعنىٰ سريع القطع، يعني: مَنْ يحصل له القطع من الأسباب غير المتعارفة، وكلمة القطّاع وإن كانت ظاهرة في المعنىٰ الأول، ولكن المراد منه في المقام هو المعنىٰ الثاني بقرينة قوله: «وكذا من خرج عن العادة في قطعه»، لأن المناط في الخروج عن متعارف الناس هو من يحصل له القطع من الأسباب التي لا يحصل منها القطع لمتعارف الناس، فيصدق علىٰ هذا الشخص بأنّه خرج عن عادة الناس في قطعه.

فالحاصل أن المراد من القطّاع من يحصل له القطع من الأسباب غير المتعارفة.

(**ولعلّ الأصل في ذلك**) أي: الأصل الناشئ منه.

البحث حول قطع القطّاع هو (**ما صرح به كاشف الغطاءﷺ**) وتبعه جماعة منهم صاحب الفصول وصاحب الجواهر.

وما صرّح بهﷺ (**بعد الحكم بأن كثير الشكّ لا اعتبار بشكّه، قال: وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنّه**).

ثم ما ذكرهﷺ من عدم اعتبار شك كثير الشك صحيح، ويكون علىٰ القاعدة لأنّ المتبادر من الشك الذي ثبت له الأحكام كصلاة الاحتياط والبناء علىٰ الأكثر وغيرهما

الناس، لو وجدت تلك الأسباب عندهم علىٰ النحو الذي وجد عند هذا الشخص، فالحاصلُ من غيرها يساوي الشكّ في الحكم.

وأمّا قطعُ من خرج قطعُهُ عن العادة فإن أُريد بعدم اعتباره عدمُ اعتباره في الأحكام التي يكون القطعُ موضوعاً لها، كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك، فهو حقٌ، لأنّ أدلّة اعتبار العلم في هذه المقامات لاتشملُ هذا قطعاً، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشكّ إرادة غير هذا القسم.

إنّما هو الشك المتعارف، وكذلك الظن، فعدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه يكون علىٰ القاعدة، وذلك لأنّ أدلة اعتبار الظنّ إنّما تدل علىٰ اعتبار الظنّ المتعارف.

وبعباره أُخرىٰ: هذه الأدلة مختصّة بحكم التبادر والانصراف بالظنّ الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس، فالحاصل أنّ الظن الحاصل من الأسباب المتعارفة حجّة والحاصل من غيرها لا يكون حجّة، بل يساوي الشك في الحكم.

وأمّا قطع من خرج في قطعه عن العادة ففيه وجوه، قد بدأ بذكرها المصنّف ﴾ بقوله:

(فإن أُريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها) يعني: لو كان المراد من عدم اعتبار قطع القطّاع عدم اعتباره في موارد القطع الموضوعي (فهو حقّ) لأن المتبادر والمتيقّن من الأدلة هو القطع المتعارف لا مطلق القطع.

ولكن هذا الاحتمال، وإن كان صحيحاً في نفسه، ولكنه يكون خلاف ظاهر كلام كاشف الغطاء فلا يمكن الالتزام به.

(لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم) .

يعني: إرادة غير القطع الموضوعي، وغير الموضوعي هو الطريقي. وذلك لأنّ الحكم باعتبار الشك بأن يترتّب عليه الأحكام، أو بعدم اعتباره بأن لايترتّب عليه الأحكام، كشك كثير الشك يختصّ بالشك في الركعتين الأخيرتين، فظاهر عطفه القطع علىٰ الشك هو عدم اعتبار القطع في الركعتين الأخيرتين كالشك، ومن المعلوم أنّ القطع في الركعتين الأخيرتين طريقي، فيكون المراد من قطع القطّاع هو الطريقي.

ويبقي الكلام فيما هو المراد من عدم اعتباره علىٰ نحو الطريقية، وفيه احتمالات وأشار المصنّف ﴾ إلىٰ الأول، بقوله:

وإن أُريد عدمُ اعتباره في مقامات يعتبر القطعُ فيها من حيث الكاشفيّة والطريقيّة إلىٰ الواقع، فإن أُريد بذلك أنّه حين قطعه كالشاكّ، فلا شكّ في أنّ أحكام الشاكّ وغير العالم لا تجري في حقّه، وكيف يحكمُ علىٰ القاطع بالتكليف بالرجوع إلىٰ ما دلّ علىٰ عدم الوجوب عند عدم العلم، والقاطع بانّه صلّىٰ ثلاثاً بالبناء علىٰ أنّه صلّىٰ أربعاً، ونحو ذلك؟!

وإن أُريد بذلك وجوبُ ردعه عن قطعه وتنزيله إلىٰ الشكّ أو تنبيهه علىٰ مرضه ليرتدع بنفسه ولو بأن يقال له: إنّ الله سبحانه لا يريد منك الواقع، لو فرض عدمُ تفطّنه، بأنّ الله يريد الواقع منه ومن كل أحد، فهو حقٌّ لكنّه يدخل في باب الإرشاد، ولا يختصّ بالقطّاع بل بكلّ من قَطَعَ بما يُقطَعُ بخطئه فيه من الأحكام الشرعيّة والموضوعات الخارجيّة المتعلّقة بحفظ النفوس والأعراض، بل الأموال في الجملة.

(فإن أُريد بذلك أنّه حين قطعه كالشاك) يعني: يكون قطع القطّاع بمنزلة الشك، فيجري عليه حكم الشاك كالبناء علىٰ الأكثر والرجوع إلىٰ البراءة، وهذا الاحتمال لا يصح كما أشار المصنّف‏ﷺ إليه حيث قال: (فلا شكّ في أنّ أحكام الشاك وغير العالم لا تجري في حقّه) لأن القطّاع لا يحتمل الخلاف أصلاً، وليس بشاك وجداناً، فكيف يرجع إلىٰ البراءة؟!

ثم أشار المصنّف‏ﷺ إلىٰ الاحتمال الثاني بقوله: (وإن أُريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه ... إلىٰ قوله فهو حقّ) في نفسه، ولكنه لا يدل علىٰ عدم حجّية قطع القطّاع، إذ هذا الردع ليس من باب عدم حجّية قطع القطّاع، بل يكون من باب الإرشاد الذي لا يختصّ بالقطّاع، بل يجب إرشاد كل جاهلٍ خاطئٍ وإن لم يكن قطّاعاً.

(بل بكلٍّ من قَطَعَ بما يُقطَعُ بخطئه فيه من الأحكام الشرعية) كمن قطع بحلّية الربا، يجب ردعه عن العمل بقطعه (والموضوعات الخارجية المتعلّقة بحفظ النفوس) كمن قطع بوجوب قتل مؤمن بعقيدة أنه كافر، يجب ردعه عن العمل بهذا القطع (والأعراض) مثل من قطع بأن المرأة التي يريد نكاحها ليست من المحارم مع أنّها كانت أُخته من الرضاعة،(بل الأموال في الجملة) المقصود من تقييد الأموال بكلمة في الجملة، هو الاحتراز عن المحقَّرات كحبة من الحنطة، فلا يجب فيها الإرشاد، فيجري الإرشاد في الأحكام الشرعية الكلية، والموضوعات الخارجية سواء كانت متعلّقة بحفظ النفوس أو الأعراض، أو الأموال.

وأمّا في ما عدا ذلك ممّا يتعلّق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل علىٰ وجوب الردع في القطّاع، كما لا دليل عليه في غيره، ولو بُني علىٰ وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه، من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما هو ظاهرُ بعض النصوص والفتاوىٰ، لم يفرّق ـ أيضاً ـ بين القطّاع وغيره.

وإنْ أُريد بذلك أنّه بعد انكشاف الواقع لا يُجزي ما أتىٰ به علىٰ طبق قطعه، فهو ـ أيضاً ـ حقّ في الجملة، لأنّ المكلّف إن كان تكليفه حين العمل مجرّد الواقع من دون مدخليّة

(وأمّا في ما عدا ذلك) يعني: فيما عدا ما ذكر من الأحكام الشرعية الكلية (ممّا يتعلّق بحقوق الله سبحانه) حكماً كان، مثل: من قطع بوجوب الدعاء مع كونه غير واجب، أو موضوعاً: كمن قطع بكون مائع ماء مع كونه خمراً، فلا دليل علىٰ وجوب الردع في القطّاع وغيره لأن وجوب الإرشاد لا يجري الّا في الأحكام الشرعية الكليّة وحقوق الناس.

نعم، يمكن أن يقال بوجوب الردع من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والفرق بين الإرشاد وبين الأمر بالمعروف هو أنّ الإرشاد هو إعلام الجاهل الخاطئ ولو كان جاهلاً بالجهل المركّب، ومورده هو الأحكام والموضوعات المتعلّقة بحقوق الناس، كما تقدم ذكره، والأمر بالمعروف هو حمل العاصي العالم علىٰ ترك العصيان، ومورده يشمل الحقوق جميعاً، سواء كان من حقوق الناس كمن يأكل مال اليتيم مع العلم بالحرمة، فيقال له: لا تأكل مال اليتيم تدخل النار، أو من حقوق الله كمن يترك الصوم، فيقال له: من ترك الصوم يدخل النار.

والحاصل لو قلنا بوجوب ردع القطّاع من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يفرّق ـ أيضاً ـ بين القطّاع وغيره، فكما يجب ردعه يجب ردع غيره ـ أيضاً ـ من باب الأمر بالمعروف.

ثم أشار المصنّف ﷺ إلىٰ الاحتمال الثالث، حيث قال:

(وإن أُريد بذلك أنّه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما أتىٰ به علىٰ طبق قطعه، فهو ـ أيضاً ـ حق في الجملة) أي: فيما إذا كان القطع مأخوذاً في الموضوع، كما ذكره المصنّف ﷺ.

وبيان ذلك: إن هذا القطع الذي انكشف خلافه ولا يجزي ما أتىٰ علىٰ طبقه عن الواقع يمكن أن يكون طريقياً، ويمكن أن يكون موضوعياً.

للاعتقاد، فالمأتي به المخالف للواقع لا يُجزي عن الواقع، سواء القطّاع وغـيره، وإن كـان للاعتقاد مدخلٌ فيه، كما في أمر الشارع بالصلاة إلىٰ ما يعتقد كونه قبلةً، فإنّ قضيّة هـذا كفايةُ القطع المتعارف، لا قطع القطّاع فتجبُ عليه الإعادةُ وإن لم تجب علىٰ غيره.

ثم إنّ بعض المعاصرين وجّه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع ـ بعد تقييده بما إذا عـلم

فعلىٰ الأول أصل عدم الإجزاء صحيح، إذ المكلّف لم يأتِ بالواقع فيجب عليه الإعادة في الوقت أو القضاء في خارجه، ولكن الحكم بعدم الإجزاء لا يختصّ بالقطّاع، بل يجري في غيره أيضاً.

وعلىٰ الثاني، أي: علىٰ تقدير أن يكون القطع مأخوذاً في الموضوع، وإن كان الحكم بعدم الإجزاء مختصّاً بالقطّاع لأن المأخوذ في الموضوع هو القطع المتعارف لا قطع القطّاع، فإذا كان القطع متعارفاً لا يجب القضاء والإعادة لأن موضوع الحكم كان متحقّقاً، والحكم يكون ثابتاً بعد تحقّق الموضوع فيجزي ما أتىٰ به لأنه قد أتىٰ بالواقع.

هذا بخلاف القطّاع، فإنّه لم يأتِ بالواقع فيبقىٰ التكليف الواقعي علىٰ حاله، فيجب القضاء أو الإعادة، فثبت الفرق بين القطّاع وغيره، الّا أنّ هذا الفرق لا يفيد لأنّ القطع الموضوعي يكون علىٰ خلاف ما هو المفروض، إذ المفروض هو القطع الطريقي.

وبالجملة، فالحكم بعدم الإجزاء ووجوب الإعادة في فرض القطع الطريقي لايختصّ بالقطّاع، وفي فرض القطع الموضوعي وإن كان مختصّاً بـه الّا أنّـه يكـون عـلىٰ خـلاف الفرض، فالمتحصَّل من أول البحث إلىٰ هنا هو عدم صحّة ما أفاده كاشف الغطاء ﵀.

(ثم إنّ بعض المعاصرين وجّه الحكم بعدم اعتبار قطع القطّاع).

وقد وجّه وصحّح صاحب الفصول ما أفاده كاشف الغطاء ﵀، حيث اعتبر قيداً زائـداً في حجّية القطع، وهو عدم منع الشارع من العمل به، فإذا عـلم القـطّاع أو احـتمل مـنع الشارع عن العمل بهذا القسم من القطع لايجوز له أن يعمل بقطعه.

ثم القطّاع يتصوّر بأربع صور:

أحدها: أن يكون عالماً بحجّية قطعه، ولا يحتمل المنع شرعاً.

ثانيها: أن يكون غافلاً محضاً.

ثالثها: أن يعلم بعدم الحجّية للمنع شرعاً.

القطّاع أو احتمل أن يكون حجّيّةُ قطعه مشروطةً بعدم كونه قطّاعاً ـ بأنّه يشترط في حجّيّة القطع عدم منع الشارع عنه وإن كان العقلُ ـ أيضاً ـ قد يقطعُ بعدم المنع، إلّا أنّه إذا احتمل المنع يحكم بحجيّة القطع ظاهراً، مالم يثبت المنعُ.

وأنت خبيرٌ بأنّه يكفي في فساد ذلك عدمُ تصوّر القطع بشيء وعدمُ ترتيب آثار ذلك الشيء عليه، مع فرض كون الآثار آثاراً له.

رابعها: أن يحتمل المنع شرعاً.

ففي الصورتين الأُولَتين يحكم العقل بحجّية القطع، وفي الأخيرتين لا يحكم بالحجّية، فلا يكون حجّة. ووجه عدم الحجّية فيهما أنّه يشترط في حجّية القطع عدم المنع شرعاً، والمفروض أنّه يعلم المنع أو يحتمله.

وقد أشار المصنّف‌ﷺ إلىٰ الصورتين الأخيرتين بقوله:

(**بعد تقييده بما إذا علم القطّاع أو احتمل أن يكون حجّية قطعه مشروطة بعدم كونه قطّاعاً... إلىٰ آخره**).

فإذا احتمل المنع لا يجوز العمل بالقطع، وأمّا قطع غير القطّاع فالعقل يحكم بالحجّية لأنّه يقطع بعدم المنع شرعاً، الّا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجّية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع.

(**وأنت خبير**) بالفساد فيما اختاره صاحب الفصول من أنّ حجّية القطع مشروطة بعدم منع الشارع، ووجه الفساد أنّ المراد بالقطع المبحوث عنه هو الطريقي لا القطع الموضوعي، وقد تقدّم في أول القطع أنّ حجّية القطع الطريقي ذاتية لا تقبل الجعل إثباتاً أونفياً، فلا يمكن أن يمنع الشارع عن العمل به حتىٰ تجعل حجّيته مشروطة بمنع من الشارع.

فما ذكره صاحب الفصول من التوجيه لا يرجع إلىٰ محصّل صحيح، والعجب منه أنّه شبّه مسألة القطّاع بما إذا قال المولىٰ لعبده: لا تعتمد في معرفة أوامري علىٰ ما تقطع به من قبل عقلك، أو يؤدي إليه حدسك، بل اقتصر علىٰ ما يصل إليك منّي بطريق المشافهة، والمراسلة وهذا التشبيه والاستشهاد بالمثال المذكور باطل، وبطلانه أوضح من الشمس، لأن الكلام في المقام إنّما هو في القطع الطريقي.

والعجبُ أنّ المعاصر مثّل لذلك بما إذا قال المولىٰ لعبده: « لا تَعتَمِد في معرفة أوامري علىٰ ما تقطعُ به من قِبَل عقلك أو يؤدي إليه حدسُك، بل اقتصر علىٰ ما يصل إليك منّي بطريق المشافهة والمراسلة». وفسادُه يظهر ممّا سبق من أوّل المسألة إلىٰ هنا.

والمراد من القطع في المثال المذكور هوالقطع الموضوعي، حيث جعل المولىٰ القطع الحاصل من سبب خاص موضوعاً لأحكامه، ومن المعلوم أنّ القطع الموضوعي يكـون علىٰ خلاف الفرض، وخلاف ظاهر كلام كاشف الغطاء، فما ذكره صاحب الفصول من التوجيه فاسد جزماً، كما أشار اليه المصنّف بقوله: (وفساده يظهر ممّا سبق مـن أول المسألة إلىٰ هنا).

✿ ✿ ✿

الرابع : إنّ المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار أم لا؟

والكلامُ فيه يقع تارةً: في اعتباره من حيث إثبات التكليف بـه، وأنّ الحكـم المـعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجّز علىٰ المكلّف أم هو كالمجهول رأساً؟

وأُخرىٰ: في أنّه بعد ما ثبت التكليفُ بالعلم التفصيلي أو الاجماليّ المعتبر فهل يكتفىٰ في امتثاله بالموافقة الإجماليّة ولو مع تيسّر العلم التفصيلي، أم لا يكتفىٰ به إلّا مع تعذّر العلم

(الرابع: إنّ المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعـتبار أم لا؟... إلىٰ آخـره)

وقبل الدخول في البحث تفصيلاً لا بدّ من بيان أُمور:

الأمر الأول: بيان ماهو المراد من العلم الإجمالي في المقام، فنقول: إنّ المراد منه ليس العلم بالأفراد من العلم بالكلّي كما يقول بـه المـنطقيون، وكـذا ليس المـراد مـن العـلم الإجمالي العلم بالمعلول من العلم بالعلّة كما يقول بـه الفلاسفة، بـل المـراد بـه مـاهو المصطلح عند الأُصوليين وذلك يتّضح بعد مقدّمة وهي:

إن التكليف يتوقّف علىٰ أمرين:

أحدهما: ما يتعلّق به التكليف الوجوبي كالصلاة، أو التحريمي كالخمر مثلاً.

وثانيهما: من يتوجّه إليه التكليف، وهو المكلّف، ثم أضف إلىٰ هذين الأمرين نـفس التكليف فهنا ثلاثة أُمور: المتعلّق، المكلّف، التكليف. ثم المكلّف تارة يـعلم بـالجميع، وهذا العلم منه يسمّىٰ بالعلم التفصيلي، وأُخرىٰ لا يعلم بشيء منها، وهـذا الجـهل مـنه يسمّىٰ بالجهل البسيط، وثالثة يعلم ببعضها دون بعض.

فتارة: يعلم بالتكليف فقط، مثل: مَنْ يرىٰ المني في ثوب مشترك بين زيد وعمرو فإنّه يعلم بوجوب الغسل فقط دون المكلّف والمتعلّق، لأنّ المكلّف مردّد بـين زيـد وعـمرو والمتعلّق ـ أيضاً ـ مردّد بين غسل زيد، وغسل عمرو.

وأُخرىٰ: يعلم بالتكليف والمكلّف، ولا يعلم بمتعلّق التكـليف، كـمن يـعلم بـوجوب صلاة يوم الجمعة، ولكن لايعلم بأنها هل هي صلاة الظهر أو الجمعة؟

وثالثة: يعلم بالمكلّف والمتعلّق، ولا يعلم بالتكليف، كـمن لا يـعلم بأن حكـم صـلاة الجمعة هل هو الوجوب، أو الحرمة؟

التفصيليّ، فلا يجوز إكرامُ شخصين أحدهما زيد مع التمكّن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعلُ الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر؟

فاتّضح من هذه المقدمة أنّ المراد من العلم الإجمالي هو أن يكون المعلوم مردّداً بين أمرين أو أكثر فيكون المعلوم مجملاً.

ومن هنا يظهر أن اتصاف العلم بالإجمال يكون من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه لأنّ الإجمال في الحقيقة هو صفة للمعلوم لا العلم، إذ العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، وهي لا تتصف بالإجمال الّا باعتبار متعلّقه، ولهذا عبّر المصنّف بالمعلوم إجمالاً فجعل الإجمال قيداً للمعلوم.

الأمر الثاني: إن العلم الإجمالي هل هو كالعلم التفصيلي في الحجّية والاعتبار، أم ليس كذلك؟ بمعنىٰ أن التكليف يثبت بالعلم التفصيلي ويتنجّز به بلا خلاف، فهل يكون العلم الإجمالي، كالتفصيلي في إثبات التكليف به وتنجزّه به أم هو كالجهل؟

ثم إذا قلنا: بأنه كالتفصيلي في الحجّية من حيث إثبات التكليف به، يقع الكلام في اعتباره في مقام اسقاط التكليف، بمعنىٰ أن العلم التفصيلي حجّة، ومبرئ للذمّة في مقام اسقاط التكليف، يعني: إذا علم المكلف بالتكليف ثم امتثل ذلك التكليف امتثالاً تفصيلياً يسقط ذلك التكليف عنه بلا شك، فهل العلم الإجمالي يكون كذلك؟ يعني: يكون حجّة ومبرءاً للذمّة في مقام اسقاط التكليف، فإذا امتثل المكلّف امتثالاً اجمالياً يسقط التكليف به أم ليس كذلك ؟ فلا يكفي الامتثال الإجمالي بل لا بدّ من الامتثال التفصيلي، ولو كان ظنياً.

ثم المراد من إثبات التكليف بالعلم ليس جعل العلم واسطة في الإثبات حتىٰ يتوهّم أن القطع الطريقي لا يصح أن يجعل وسطاً كما تقدم، بل المراد ترتيب الآثار علىٰ المعلوم عند العلم والالتزام به ولزوم إطاعته عقلاً وشرعاً.

الأمر الثالث: بيان الثمرة بين القولين، وأما الثمرة فواضحة، إذ مَنْ يقول باعتبار العلم الإجمالي في المقامين، أي: مقام اثبات التكليف، ومقام اسقاطه يجوز له العمل بالاحتياط، ولا يجب عليه الرجوع إلىٰ الاجتهاد أو التقليد، ومن يقول بعدم اعتباره في المقامين فلايجوز له العمل بالاحتياط، ويجب عليه الاجتهاد أو التقليد.

والكلام من الجهة الأُولىٰ يقع من جهتين، لأنّ اعتبار العلم الإجماليّ له مرتبتان:

الأُولىٰ: حرمةُ المخالفة القطعيّة.

والثانية: وجوب الموافقة القطعيّة، والمتكفّلُ للتكلّم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشكّ في المكلّف به، فالمقصود في المقام الأوّل التكلّم في المرتبة الأُولىٰ، ولنقدّم الكلام في:

المقام الثاني: وهو كفاية العلم الإجماليّ في الإمتثال.

فنقول: مقتضىٰ القاعدة جوازُ الاقتصار في الامتثال بالعلم الإجماليّ بإتيان المكلّف به،

ثم بعد هذه الأُمور يقع الكلام في أصل البحث (والكلام من الجهة الأُولىٰ يقع من جهتين) يعني: الكلام من جهة اثبات التكليف بالعلم الاجمالي يقع من جهتين، لأنّ اعتباره من هذه الجهة (له مرتبتان) مرتبة خفيفة، ومرتبة شديدة، والمراد من الأُولىٰ: هي حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة الاحتمالية، والمراد من الثانية ـ أي: المرتبة الشديدة ـ: هي وجوب الموافقة القطعية.

ثم يقول المصنّف ﷺ: (والمتكفّل للتكلّم في المرتبة الثانية) يعني: المرتبة الشديدة (هي مسألة البراءة والاشتغال) والأُصوليون يقولون بالبراءة، والأخباريون يقولون بالاشتغال والاحتياط.

(فالمقصود في المقام الأول التكلّم في المرتبة الأُولىٰ) يعني: المرتبة الخفيفة، يعني: حرمة المخالفة القطعية (ولنقدّم الكلام في المقام الثاني) يعني: مقام إسقاط التكليف به، وهو كفاية الاحتياط في تحقّق امتثال التكليف المعلوم إجمالاً.

وقدّم المقام الثاني علىٰ المقام الأول مع أن مقتضىٰ الترتيب الطبيعي هو تقديم البحث عن المقام الأول لأجل اختصار المقام الثاني هذا أولاً، وثانياً: إذا ثبت اعتبار العلم الإجمالي في إسقاط التكليف به يثبت اعتباره في المقام الأول بطريق أوْلىٰ لأن الإسقاط أصعب من الإثبات، كما سيأتي من اعتبار قصد القربة وقصد الوجه المنافي للامتثال الإجمالي.

(فنقول: مقتضىٰ القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الإجمالي بإتيان المكلّف به).

ويتضح ما هو محل الكلام من كفاية الامتثال الإجمالي المسمّىٰ بالاحتياط بعد بيان أُمور:

أمّا فيما لا يحتاجُ سقوط التكليف فيه إلىٰ قصد الإطاعة في غـاية الوضـوح، وأمّـا فـيما

منها: إن الواجب علىٰ قسمين:

أحدهما: هو الواجب التوصّلي، وهو ما لا يتوقّف امتثاله علىٰ قصد القربة، ولا يحتاج سقوط التكليف فيه إلىٰ قصد الإطاعة وقد يعبّر عنه بالمعاملة بالمعنىٰ الأعمّ.

ثانيهما: الواجب التعبّدي، وهو ما يحتاج سقوط التكليف فيه إلىٰ قصد الإطاعة، ويعبّر عنه بالعبادة بالمعنىٰ الأخصّ.

ومنها: إن الامتثال الإجمالي في كل منهما تارةً: يكون مستلزماً للتكرار، وأُخرىٰ: لا يكون كذلك.

ومنها: إن المكلّف تارةً: يتمكّن من الامتثال التفصيلي، وأُخرىٰ: لا يتمكن إلّا من الامتثال الإجمالي، ثم علىٰ الأول؛ إمّا أنْ يكون متمكّناً من الامتثال العلمي أو الظني، ثم علىٰ تقدير تمكّنه من الامتثال التفصيلي الظني يمكن أن يكون هذا الظن ظناً خاصاً أو مطلقاً، وتكون المقامات الثلاثة في الامتثال التفصيلي مرتّبة بمعنىٰ أن الكلام أولاً يقع في جواز الامتثال الإجمالي للمكلّف مع تمكّنه من الامتثال العلمي التفصيلي.

ثم علىٰ تقديرعدم جواز الامتثال الإجمالي مع العلمي التفصيلي، وعدم تمكّنه من الامتثال التفصيلي العلمي، هل يجوز له الاحتياط والامتثال الإجمالي مع تمكّنه من الامتثال التفصيلي بالظن الخاص أم لا يجوز؟ ثم علىٰ تقدير عدم الجواز وعدم التمكّن، هل له الامتثال الإجمالي مع تمكّنه من الامتثال التفصيلي بالظن المطلق أم لا؟

ثم محل البحث والكلام هو الاحتياط وإحراز الواقع به مع تمكّن المكلّف من إحراز الواقع بما سواه من الطرق المعتبرة، وأمّا الاحتياط مع عدم التمكّن من إحراز الواقع بغيره فليس محلاً للكلام لاتّفاقهم علىٰ الجواز.

وكذلك لاخلاف ولا إشكال في جواز الامتثال الإجمالي في الواجبات التوصّلية، وإن كان مستلزماً للتكرار لأن المقصود من الواجب التوصّلي هو مجرد الإتيان به وتحقّقه بأيِّ نحوٍ كان، وإنّما الكلام في جواز الاحتياط في الواجبات التعبّدية سيما إذا كان الاحتياط فيها مستلزماً للتكرار.

(وأمّا فيما يحتاج إلىٰ قصد الإطاعة فالظاهر ـ أيضاً ـ تحقّق الإطاعة).

يحتاجُ إلىٰ قصد الإطاعة فالظاهرُ ـ أيضاً ـ تحققُ الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

ودعوىٰ: «أنّ العلمَ بكون المأتيّ به مقرّباً معتبرٌ حين الإتيان به ولا يكفي العلمُ بعده بإتيانه» ممنوعةٌ، إذ لا شاهد لها بعد تحقّق الإطاعة بغير ذلك أيضاً، فيجوزُ لمن تمكّن

فللقول بعدم جواز الاحتياط وجوه يمكن أن يستدل بها علىٰ منع العمل بالاحتياط، وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ بعضها:

أحدها: إن الاحتياط فيما يحتاج إلىٰ تكرار العبادة لعب بأمر المولىٰ فالمحتاط بتكرار العبادة يعدّ لاعباً بأمر المولىٰ عند العقلاء مع وجود الطريق إليها، ففيه:

أوّلاً: إن هذا الوجه والدليل أخصّ من المدّعىٰ لأنّه يختصّ بصورة كونه مستلزماً للتكرار.

وثانياً: إن التكرار مطلقاً لا يكون لعباً بأمر المولىٰ بل التكرار الكثير يكون لعباً بأمر المولىٰ كالصلاة إلىٰ أكثر من أربع جهات في اشتباه القبلة.

وثالثاً: ليس فيه أي إشكال بعد استقلال العقل بحصول الإطاعة بالامتثال الإجمالي.

وثانيها: مادل علىٰ اعتبار قصد الوجه في العبادات أو معرفته فيجب علىٰ المكلّف أن يقصد الوجوب في الواجبات والندب في المندوبات، وأن يميز الواجب عن غيره، وفي الاكتفاء بالاحتياط إلغاء لهما حتىٰ فيما لا يتوقّف الاحتياط علىٰ التكرار، فلايجوز الاحتياط لأنّه مفوّت لقصد الوجه والتمييز، وفيه:

أوّلاً: لم يدل أي دليل علىٰ اعتبار قصد الوجه.

وثانياً: لو فرضنا وسلّمنا دلالة الدليل علىٰ اعتباره لايمنع من الاحتياط لأنّ المكلّف يتمكّن من قصد وجوب أحد الفعلين.

وثالثها: ثبوت الإجماع والاتّفاق علىٰ عدم جواز الاحتياط فيما إذا توقّف علىٰ التكرار، كما يشير إليه المصنّف ﷺ، وفيه: إنه لم يثبت ولو سلّم لا يكون معتبراً، إذ لا دليل علىٰ اعتباره في المقام.

ورابعها: إنّ للإطاعة مراتب طولية عند العقل، ولا يجوز الاكتفاء بالمرتبة النازلة إلّا بعد عدم تمكّن المكلّف من المرتبة العالية، فمرتبة الإطاعة بالامتثال الإجمالي متأخّرة عند

من تحصيل العلم التفصيليّ بأداء العبادات العملُ بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيليّ.

لكنّ الظاهر ـ كما هو المحكيّ عن بعض ـ ثبوتُ الاتّفاق علىٰ عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف علىٰ تكرار العبادة، بل ظاهرُ المحكيّ عن الحلّي، في مسألة الصلاة في الثوبين، عدمُ جواز التكرار للاحتياط حتىٰ مع عدم التمكّن من العلم التفصيليّ، وإن كان ما ذكره من التعميم ممنوعاً.

العقل من الإطاعة بالامتثال التفصيلي علمياً كان أو ظنياً.

ولهذا يقال ببطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد لأن الاحتياط في العبادات لا يجوز لمن تمكّن منهما، ففيه: إنّ العقل لا يحكم بأزيد من لزوم الإطاعة وتتحقّق بإتيان المكلّف المأمور به بجميع ما اعتبر فيه شرعاً أو عقلاً، فلا يفرق بين الامتثال الإجمالي، والامتثال التفصيلي في تحقّق الإطاعة والغرض، فلم يبقَ وجه لما ذكر من المراتب الطولية للإطاعة.

ثم بعد بطلان هذه الوجوه لا مانع من الاحتياط **(فيجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط)** مطلقاً، يعني: سواء كان متوقّفاً علىٰ تكرار العبادة أم لم يكن كذلك، إلّا أن يكون الاجماع ثابتاً علىٰ الخلاف، كما يظهر الاتّفاق علىٰ عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط فيما إذا توقّف علىٰ تكرار العبادة، فلايجوز تكرارها مع تمكّن المكلّف من الامتثال العلمي التفصيلي بالإجماع، بل المحكي عن الحلّي عدم جواز التكرار بالاحتياط مع عدم التمكّن من العلم التفصيلي، فحكم بالصلاة عارياً إن لم يتمكّن من الصلاة في ثوب طاهر معيّن.

ويقول المصنّف‌ؒ: هذا التعميم ـ حيث عمّم المنع من التكرار لصورتي إمكان العلم التفصيلي وعدمه ـ ممنوع، لأنّ الاحتياط في صورة عدم التمكّن من العلم التفصيلي جائز إجماعاً، ولا إجماع علىٰ المنع في هذه الصورة قطعاً.

(لكن الظاهر من صاحب المدارك‌ؒ التأمّل، بل ترجيح الجواز في المسألة الأخيرة).

ويردّ الاجماع المذكور بما أفاده صاحب المدارك‌ؒ، إذ معنىٰ التأمّل منه مشعر بالخلاف لأن التأمّل هو الإشكال في الجواز وعدمه، فلا يكون موافقاً للقول بعدم جواز الاحتياط حتىٰ يتحقّق الاتّفاق، بل رجّح الجواز في المسألة الأخيرة، وهي الصلاة في

وحينئذٍ فلا يجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم بالماء المطلق، أو بجهة القبلة أو في ثـوب طاهر، أن يتوضّأ وضوئين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق أو يصلّي إلىٰ جـهتين يـقطع بكون أحدهما القبلة، أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما.

لكنّ الظاهر من صاحب المدارك التأمّلُ، بل ترجيحُ الجواز في المسألة الأخيرة، ولعلّه متأمّل في الكلّ، إذ لا خصوصيّة للمسألة الأخيرة.

وأمّا إذا لم يتوقّف الاحتياطُ علىٰ التكرار، كما إذا أُتي بالصلاة مع جميع ما يحـتمل أن يكون جزءً، فالظاهرُ عدم ثبوت اتّفاق علىٰ المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيليّ، لكن لا يبعد ذهابُ المشهور إلىٰ ذلك، بل ظاهرُ كلام السيّد الرضيّ، في مسألة الجاهل بوجوب القصر، وظاهر تقرير أخيه السيّد المرتضىٰ، له ثبوت الإجماع علىٰ بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها، هذا كلّه في تقديم العلم التفصيليّ علىٰ الإجمالي.

الثوبين، ولازم هذا الترجيح هو الترجيح في جميع المسائل المتقدمة، كما أنّه متأمّل في الجميع اذ لا خصوصية في المسألة الأخيرة.

فالحاصل أن الاتّفاق المذكور لايتمّ، ولو تمّ ليس بحجّة لاحتمال أن يكون مستندهم فيه أحد الوجوه المتقدمة.

وقد عرفت عـدم تـماميّتها، فـالظاهر هـو كـفاية الامـتثال الإجـمالي، وجـواز العـمل بالاحتياط ولوكان مستلزماً للتكرار.

(وأمّا إذا لم يتوقّف الاحتياط علىٰ التكرار).

يقول المصنّف: فـالظاهر عـدم ثـبوت اتّـفاق عـلىٰ المـنع، وذلك لعـدم مـانع مـن الاحتياط، إذ المانع المُتوَهَّم هو اعتبار قصد الوجه، والمكلّف متمكن من إتيان الواجب بقصد الوجه الخاص لأنّ قصد الوجه إذاكان شرطاً فهو شرط في مجموع العمل لا في كل جزء جزء منه، حتىٰ لا يتمكّن منه.

نعم، يظهر من كلام السيد الرضي ثبوت الإجماع علىٰ عدم جواز الامتثال الإجمالي.

وحاصل ما حدث بين السيد الرضي وبين السيد المرتضىٰ، أنّ السيد المرتضىٰ كان قد أفتىٰ وحكم بصحة صلاة من أتمّها في موضع القصر جاهلاً بالحكم، فأورد عليه أخـوه السيد الرضي حيث قال: قام الإجماع علىٰ بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها، فحكم السيد

وهل يلحق بالعلم التفصيليّ الظنُّ التفصيليّ المعتبرُ، فيقدّم علىٰ العلم الإجماليّ أم لا؟

التحقيق أن يقال: إنّ الظنّ المذكور إن كان ممّا لم يثبت اعتباره إلّا من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتأخّرين لإثبات حجّية الظن المطلق، فلا إشكال في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقّف علىٰ التكرار.

والعجبُ ممّن يعملُ بالأمارات من باب الظنّ المطلق، ثم يذهبُ إلىٰ عدم صحّة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط! ولعلّ الشبهة من جهة اعتبار قصد

الرضي بمقتضي هذا الإجماع ببطلان صلاة الجاهل بالقصر، وقال: إن القصر والإتمام من أحكام الصلاة فمن لايعلم أحكامها تبطل صلاته بالإجماع، ثم أخوه السيد المرتضىٰ قرّر وأمضىٰ ما ادّعاه أخوه من دعوىٰ الإجماع، إذ لم يقل في جوابه ليس في المسألة إجماع، بل أجاب عمّا أورده أخوه بنحو آخر، وهو أن الموردين خرجا بالنص، المورد الأول: هو الإتمام موضع القصر، والمورد الثاني: هو الجهر موضع الاخفات، أو بالعكس.

فحاصل الجواب أن صلاة الجاهل وإن كانت تبطل بالإجماع إلّا أنّ مسألة الجاهل بالقصر خرجت بالدليل والنصّ، فالمستفاد من الجميع هو تسليم السيّدين وقوع الإجماع علىٰ بطلان صلاة من لايعلم أحكامها، فعلىٰ هذا لا يكون الامتثال الإجمالي كافياً في صحة صلاة من شك في جزئية شيء لها لأنّ الجزئية وعدمها للصلاة حكم من أحكامها، فتبطل صلاة من لا يعلم جزئية شيء لها بمقتضىٰ الإجماع.

(وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدّم علىٰ العلم الإجمالي أم لا؟).

وحاصل ما أفاده المصنّف‌‌‌‌ﷺ هو عدم الإشكال في جواز الأحتياط، وترك العمل بالظن التفصيلي إذا لم يتوقف علىٰ التكرار وكان الظن ظناً مطلقاً، وذلك لأنّ المستفاد من مقدمات دليل الانسداد إنّما هو نفي وجوب الاحتياط للزوم العسر والحرج لا نفي جواز الاحتياط، فيجوز الاحتياط، وترك العمل بالظن الانسدادي.

فعلىٰ هذا، من يقول بالانسداد لا بدّ له أن يحكم بصحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد، ثم يقول:

(والعجب ممّن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق، ثم يذهب إلىٰ عدم صحّة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط!).

الوجه. ولإبطال هذه الشبهة وإثبات صحّة عبادة المحتاط محلّ آخر.

وأمّا لو توقّف الاحتياط علىٰ التكرار، ففي جواز الأخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلّف به أو عدم الجواز، وجهان:

من أنّ العملَ بالظن المطلق لم يثبت إلّا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، أمّا تقديمه علىٰ الاحتياط فلم يدل عليه دليلٌ.

ومن أنّ الظاهر أنّ تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلىٰ الحكم الشرعيّ ولو كان هو الظنّ المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء، مع أنّ جواز

يتعجّب المصنّف من المحقّق القمي، حيث إنّه يقول بالانسداد، ولازم القول بالانسداد هو صحة العمل بالاحتياط، فكيف يذهب إلىٰ وجوب العمل بالظن تقليداً أو اجتهاداً؟ إذ لازم هذا القول بطلان العمل بالاحتياط، وعدم جوازه ينافي القول بالانسداد، لأنّ لازمه جواز الاحتياط، فمنشأ التعجب هو التنافي **(ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه)** وتقدّم منّا أنّه ليس لاعتباره دليل أصلاً.

(وأمّا لو توقّف الاحتياط علىٰ التكرار، ففي جواز الأخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلّف به أو عدم الجواز، وجهان:).

قوله: **(من أنّ العمل)** بيان لتقديم الامتثال الإجمالي، وجواز الاحتياط وذلك لأنّ ماثبت بالانسداد ليس إلّا جواز العمل بالظن المطلق لاوجوب العمل به حتىٰ يجب تقديمه علىٰ الاحتياط، وكذلك المنفي بمقدّمات الانسداد هو وجوب الاحتياط للزوم العسر والحرج لا جواز الاحتياط.

فالحاصل أنّ العمل بالاحتياط كالعمل بالظن جائز، فيجوز تقديم الاحتياط، والامتثال الإجمالي علىٰ الظن المطلق.

قوله: **(ومن أنّ الظاهر)**بيان لتقديم العمل بالظن المطلق علىٰ الاحتياط، وذلك لأنّ تكرار العبادة احتياطاً في الشبهة الحكمية مخالف للسيرة، وإنّما قيّد الشبهة بالحكمية تنبيهاً على عدم جريان الانسدادفي الشبهات الموضوعية لأنّ باب العلم فيها منفتح غالباً لأجل وجود الأمارات الشرعية مثل اليد والسوق وقاعدة الطهارة والبيّنة.

قوله: **(خلاف السيرة)** خبر **(أنّ)** في قوله: **(إنّ تكرار العبادة)**.

العمل بالظنّ إجماعي، فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمالُ عدم جوازه واعتبار الاعتقاد التفصيليّ في الامتثال.

والحاصلُ أنّ الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً، وبين تحصيل العلم بتحقّق الإطاعة ولو إجمالاً.

فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدّماً علىٰ الأول في مقام الإطاعة، بحكم العقل والعقلاء، لكن بعد العلم بجواز الأول والشك في جواز الثاني في الشرعيات، من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك وإطلاقهم اعتبار نيّة الوجه، فالأحوط ترك ذلك وإن لم يكن واجباً، لأنّ نيّة الوجه لو قلنا باعتبارها فلا نسلّمه الّا مع العلم بالوجه أو الظنّ الخاص، لا الظنّ المطلق الذي لم يُثبِت القائل به جوازَه إلّا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه، فكيف يعقل تقديمه علىٰ الاحتياط؟

فالحاصل أنّ تكرار العبادة بالاحتياط مخالف للسيرة المستمرة بين العلماء لأنهم لا يكرّرون العبادة مهما أمكن، هذا مع أنّ الاحتياط في ترك العمل بالاحتياط، أي: في العمل بالظن، وذلك لأنّ جواز العمل بالظن عند الانسداد إجماعي، وجواز الاحتياط بالتكرار اختلافي فيكون الاحتياط في العمل بالظن لأنّه سبيل لا منع فيه، والاحتياط بالتكرار يكون علىٰ خلاف الاحتياط لأنّه سبيل محتمل فيه المنع، كما قال المصنف رحمه الله: (**فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه**).

(**فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي**) المتقدم وهو أنّ التكرار خلاف السيرة يكون الاحتياط مقدّماً علىٰ تحصيل الظن المطلق.

(**وإطلاقهم اعتبار نيّة الوجه**).

يعني: قالوا باعتبار قصد الوجه في العبادات مطلقاً، أي: حتىٰ في صورة عدم تمكّن المكلّف من تحصيل العلم أو الظن تفصيلاً، فعلىٰ هذا كان الأحوط ترك العمل بالاحتياط، وإن لم يكن واجباً لأنّ السيرة لاتدل علىٰ وجوب الاحتياط.

وقصد الوجه لا دليل لنا علىٰ اعتباره، ثم علىٰ فرض اعتباره لا نسلّمه مطلقاً، بل يختصّ مع امكان العلم التفصيلي أو الظن الخاص كذلك (**لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه إلّا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه**).

وأمّا لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر أن تقديمه علىٰ الاحتياط إذا لم يتوقّف علىٰ التكرار مبني علىٰ اعتبار قصد الوجه، وحيث قد رجّحنا في مقامه عدم اعتبار نيّة الوجه فالاقوىٰ جواز ترك تحصيل الظن والأخذ بالاحتياط، ومن هنا يترجّح القولُ بصحة عبادة المقلّد إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد، الّا أنه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

وإن توقفَ الاحتياط علىٰ التكرار فالظاهرُ ـ أيضاً ـ جواز التكرار، بل أولويته علىٰ الأخذ بالظنّ الخاص، لِمَا تقدم من أنّ تحصيل الواقع بطريق العلم ولو إجمالاً أولىٰ من تحصيل الاعتقاد الظنيّ به ولو كان تفصيلاً.

وأدلة الظنون الخاصّة إنّما دلت علىٰ كفايتها عن الواقع، لا تعيّن العمل بها في مقام

حاصل ما أفاده المصنفﷺ أنّ القائل بجواز العمل بالظن المطلق أثبت حجّيته بمقدّمات الانسداد، والمستفاد منها عدم وجوب الاحتياط لاعدم جوازه، فكيف يجب تقديم الظن المطلق علىٰ الاحتياط؟ نعم، الاحتياط يجوز وهو خلاف الاحتياط.

(وأمّا لو كان الظن ممّا ثبت اعتباره بالخصوص).

وحاصل ما أفاده المصنفﷺ أنّ تقديم الظن الخاص علىٰ الاحتياط إذا لم يتوقف علىٰ التكرار مبني علىٰ اعتبار قصد الوجه.

وحيث رجّح المصنفﷺ عدم اعتبار قصد الوجه، فالأقوىٰ عنده جواز ترك تحصيل الظن، والأخذ بالاحتياط، ويتفرّع علىٰ جواز الاحتياط صحّة عبادة المقلّد إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد، إلّا أنّ الاحتياط يكون علىٰ خلاف العمل بالاحتياط لوجود القول بالمنع من الاحتياط.

(وإنْ توقف الاحتياط علىٰ التكرار فالظاهر ـ أيضاً ـ جواز التكرار، بل أولويته علىٰ الأخذ بالظن الخاص).

وجه الأولوية أنّ الاحتياط موجب للعلم بإتيان الواقع بخلاف العمل بالظن، حيث لا يوجب العلم بإتيان الواقع لاحتمال كونه مخالفاً له.

قوله: (وأدلة الظنون الخاصة... إلىٰ آخره) دفع لما يمكن أن يقال: من أنّ أدلة الظنون الخاصة إنّما دلت علىٰ حجّيتها وتعيين العمل علىٰ طبقها، فمع وجودها لا مجال للعمل

الامتثال، إلّا أنّ شبهة اعتبار نيّة الوجه ـ كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتأخّرين ـ جعلُ الاحتياط في خلاف ذلك، مضافاً إلىٰ ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة.

مع إمكان أن يقال: إنّه إذا شك بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبّد بالمأمور به، لا حصوله بأي وجه اتفق، في أنّ الداعي هو التعبّد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد، أو التعبّد بخصوصه متميّزاً عن غيره، فالاصلُ عدم سقوط الغرض الداعي إلاّ بالثاني، وهذا

بالاحتياط، فدفع المصنف‌ﷺ هذا التوهم بقوله: وأدلة الظنون الخاصة إنّما دلت علىٰ كفايتها عن الواقع، ولم تدل علىٰ تعيين العمل بها في مقام الامتثال، فيجوز العمل بالاحتياط في مقام الامتثال، ثم يبيّن أولوية العمل بالظن، ويذكر لها وجوهاً:

الوجه الأول: أشار إليه بقوله: (**إلّا أنّ شبهة اعتبار نية الوجه ـ كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتأخرين ـ جعل الاحتياط في خلاف ذلك**) أي: الاحتياط، فالاحتياط بملاحظة هذه الشبهة هو العمل بالظن لأنّه سبيل لا منع فيه.

قوله: (**مضافاً إلىٰ ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة**) اشارة إلىٰ الوجه الثاني.

قوله: (**مع إمكان أن يقال ...إلىٰ آخره**) إشارة إلىٰ الوجه الثالث.

وحاصل هذا الوجه أنّ أمر الشارع تابع لتعلّق غرضه بما تعلّق به الأمر، والغرض هو الداعي إلىٰ الأمر، ولا يسقط الأمر الّا بعد حصول الغرض، فلا بدّ للمكلف من عمل في مقام امتثال الأمر يحصل به غرض الشارع من الأمر حتىٰ يسقط أمره.

ومن هنا يمكن أن يقال: إنّ قصد الوجه، وتمييز ما هو الواجب، وإن لم يدل عليهما دليل شرعي، ولا دليل عرفي لتحقّق الإطاعة عرفاً بالاحتياط، الّا أنّ العقل يحكم باعتبارهما للشك في حصول الغرض بدونهما، ويحصل العلم بحصول الغرض معهما، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير.

بمعنىٰ أنّ الغرض لو حصل بالاحتياط يكون المكلّف مخيّراً بين العمل بالاحتياط، والعمل بالظن، لحصول الغرض بكل واحد منهما، وأمّا لو لم يحصل الغرض الّا بالعمل بالظن، فيكون العمل بالظن متعيّناً علىٰ المكلّف، إذ العقل في دوران الأمر بين التعيين والتخيير يحكم بالتعيين فيجب العمل بالظن لحصول الغرض به يقيناً.

ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتىٰ يرفع بإطلاقه، كما لا يخفىٰ.

وحينئذٍ فلا ينبغي، بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة التكرار بتحصيل

ولهذا يقول المصنف‌﴿ره﴾: (فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلّا بالثاني) أي: التعبّد متميزاً فيجب الرجوع إلىٰ تحصيل الاعتقاد التفصيلي لأنّه موجب للعلم بحصول الغرض وسقوط الأمر (وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتىٰ يرفع بإطلاقه) يعني: قصد الوجه، والتمييز ليس تقييداً لدليل تلك العبادة، كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[1] حتىٰ يرفع القيد بإطلاق الدليل.

ويتضح ما أفاده المصنّف‌﴿ره﴾ بعد بيان أُمور:

منها: إنّ بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، لأنّ الإطلاق هو عدم التقييد بقيد يمكن تقييده به، فلا يتحقّق الإطلاق فيما إذا كان خالياً عن قيود لا يمكن تقييده بها.

ومنها: إنّ قصد الوجه والتمييز كقصد القربة لا يمكن أن يكون قيداً للمأمور به شرعاً للزوم الدور، وذلك لأنّ هذه الأُمور يجب أن تكون متأخرة عن الأمر لأنّها تعتبر ـ علىٰ القول باعتبارها ـ في مقام امتثال الأمر فيجب الإتيان بالمأمور به مع قصد الوجه والقربة متميزاً عن غيره، فهذه الأُمور تتوقف علىٰ أمر من الشارع، ثم الأمر لمّا كان حكماً من الشارع، والحكم يتوقّف علىٰ ثبوت المتعلّق بجميع القيود، ومن قيوده قصد القربة والوجه، فالنتيجة أنّ الأمر يتوقّف علىٰ هذه الأُمور، هذا ماقلناه من الدور، فلا يمكن أخذ هذه الأُمور قيوداً في متعلّق الأمر.

ومنها: أنّ مورد التمسك بالإطلاق هو تحقّقه مع احتمال التقييد، لا فيما إذا كان احتمال التقييد منتفياً، بل يكون التقييد مقطوع العدم كما في المقام.

فاتضح من هذه الأُمور صحة ما أفاده المصنّف‌﴿ره﴾ من أن التمييز وقصد الوجه ليس تقييداً حتىٰ (يرفع باطلاقه) يعني: لا إطلاق حتىٰ يرفع القيد به، إذ الإطلاق بمقتضىٰ الأمر الأول هو عدم التقييد بقيد يمكن أن يكون قيداً له، وبمقتضىٰ الأمر الثاني ـ قصد الوجه مثلاً ـ لا يمكن أن يكون قيداً للمأمور به، فلا يتحقّق الإطلاق بالنسبة إلىٰ هذه الأُمور.

---

(١) البقرة: ٤٣.

الواقع أولاً بظنه المعتبر من التقليد، أو الاجتهاد بأعمال الظنون الخاصّة أو المطلقة وإتيان الواجب مع نيّة الوجه، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط.

وتوهّم: «أنّ هذا قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ما أُتي به بـقصد القربة، فيكون قد أخلّ فيه بنيّة الوجوب» مدفوع بأنّ هذا المقدار من المخالفة للاحتياط ممّا لا بدّ منه، إذ لو أُتي به بنيّة الوجوب كان فاسداً قطعاً، لعدم وجوبه ظاهراً علىٰ المكلّف بعد فرض الإتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر.

وإن شئت قلت: إنّ نية الوجه ساقطة فيما يؤتىٰ به من باب الاحتياط إجماعاً، حتىٰ من القائلين باعتبار نيّة الوجه، لأنّ لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مـقام الاحـتياط عـدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك، عدا السـيد أبي المكـارم في ظاهر كلامه في الغنية في ردّ الاستدلال علىٰ كون الأمر للوجوب بأنّه أحوط، وسيأتي ذكره عند الكلام علىٰ الاحتياط في طيّ مقدمات دليل الانسداد.

(لا يجوز ترك الاحتياط...إلىٰ آخره).

يقول المصنّف‏: في المقام ينبغي للمكلّف أن يحتاط بالاحتياط التام، وهو أن يعمل بالظن أولاً، فيأتي بالمظنون مع نية الوجه والتمييز، ثم يأتي بالمحتمل الآخر برجاء إدراك الواقع، ولايكون هذا الاحتياط علىٰ خلاف الاحتياط.

(وتوهّم «أنّ هذا).

وتقريب التوهّم: إنّ هذا الاحـتياط التـام ـ أيـضاً ـ يكـون عـلىٰ خـلاف الاحـتياط لأنّ المكلّف قد أخلّ بقصد الوجه في إتيان المحتمل الآخر، ولم يأتِ به بنيّة الوجـوب مـع احتمال كونه واجباً في الواقع.

ثم يقول: هذا التوهم (مدفوع، بأنّ هذا المقدار من المخالفة للاحتياط ممّا لا بدّ منه، إذ لو أُتِيَ به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً) لأنه مستلزم للتشريع، إذ وظيفة المكلّف هو وجوب العمل بالظن الحاصل من الاجتهاد أو التقليد.

(ولا أظن أحداً يلتزم بذلك) أي: بعدم مشروعية الاحتياط، (عدا السيد أبي المكارم).

وحاصل الاستدلال علىٰ كون الأمر للوجوب أنه يشمل الاستحباب من حيث الطـلب والثواب والمصلحة، وغيرها مع زيادة.

أمّا المقام الأوّل: وهو كفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف واعتباره كالتفصيليّ.

فقد عرفت أنّ الكلام في اعتباره بمعنىٰ وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلىٰ مسألة البراءة والاحتياط. والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية، فنقولُ: إنّ للعلم الإجمالي صوراً كثيرة لأنّ الإجمال الطارئ؛ إمّا من جهة متعلّق الحكم مع تبيّن نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شككنا أنّ حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلّق بالظهر أو الجمعة، و حكم الحرمة يتعلّق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذاك.

ثم أجاب السيد عن هذا الاستدلال بأنّ حمل الأمر علىٰ الوجوب ضد للاحتياط، إذ يلزم ـ حينئذٍ ـ علىٰ المكلّف أن يعتقد بوجوب المأمور به ويأتي به بقصد الوجوب، ويعتقد حرمة تركه، والالتزام بما ذكر قبيح لمن يحتمل كون الأمر للندب، وظاهر هذا الكلام عدم مشروعية الاحتياط لأنه ضد للاحتياط، وهذا الظاهر مدفوع بأنّ الاحتياط بنفسه حسن عقلاً ومستحب شرعاً، ولم يدل دليل علىٰ عدم مشروعيته.

(المقام الأول... إلىٰ قوله: فنقول: إن للعلم الإجمالي صوراً كثيرة).

وقبل بيان الصور تفصيلاً لا بدّ لنا من بيانها إجمالاً ليتضح به ما هو محل النزاع فنقول:

إنّ الشك تارة يكون في أصل التكليف، وأُخرىٰ في نوع التكليف، وثالثة في المكلّف به، ورابعة في نوع التكليف والمكلّف به معاً.

والقسم الأول، وهو الشك في أصل التكليف خارج عن مورد الكلام، لأنّ الشك فيه بدوي، ومحل البحث هو الشك المقارن بالعلم الإجمالي، والثلاثة الأخيرة داخلة في مورد البحث، إذ الشك فيها مقارن للعلم الإجمالي ثم كل واحدة منها الشبهة فيها؛ إمّا حكمية أو موضوعية، وسيأتي الفرق بينهما من المصنّف﷫.

ثم علىٰ جميع التقادير الست يمكن أن تكون الشبهة وجوبية أو تحريمية، فأقسام الشبهة كلّياً هي اثنا عشر، ثم يشير المصنّف﷫ إلىٰ كل واحدة من الثلاثة الأخيرة الداخلة في محل النزاع.

فقوله: (إمّا من جهة متعلّق الحكم مع تبيّن نفس الحكم تفصيلاً) إشارة إلىٰ الصورة الثالثة: وهي الشك في المكلّف به، وذلك في الشبهة الوجوبية كشكّنا في متعلّق الوجوب

وإمّا من جهة نفس الحكم مع تبيّن موضوعه، كما لو شك في أنّ هذا الموضوع المعلوم الكلّي أو الجزئي يتعلّق به الوجوب أو الحرمة، وإمّا من جهة الحكم والمتعلّق جميعاً، مثل أن نعلم أنّ حكماً من الوجوب والتحريم تعلّق بأحد هذين الموضوعين.

المعلوم تفصيلاً يوم الجمعة حيث لا نعلم أنه الظهر أو الجمعة، وفي الشبهة التحريمية كالشك في متعلّق التحريم المعلوم تفصيلاً هل هو هذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو ذاك؟ بمعنىٰ أيّهما يكون خمراً مع علمنا تفصيلاً بحرمة الخمر، والشبهة في المثال الأول حكمية لأنّ الاشتباه فيها ناشئ عن تعارض النصّين، وفي المثال الثاني موضوعية لأن منشأ الاشتباه فيها هو الأُمور الخارجية كما هو المناط في كون الشبهة موضوعية علىٰ ما سيأتي تفصيله من المصنّف ﷺ.

وقوله: (**وإمّا من جهة نفس الحكم**) إشارة إلىٰ الصورة الثانية: وهي أن يكون الشك في نوع التكليف فقط، ثم المتعلّق المعلوم تفصيلاً كما هو المفروض يمكن أن يكون كلّياً، كالجهر بالبسملة في الصلاة الإخفاتية، ويمكن أن يكون جزئياً، كالمرأة المعيّنة التي لا يعلم المكلّف أنّه حلف علىٰ وطئها حتىٰ يكون واجباً، أو علىٰ تركه حتىٰ يكون محرّماً.

فالشك في كلا الموردين يكون في نوع التكليف، بمعنىٰ أنّ المكلّف في المثال الأول لا يعلم أنّ الحكم المتعلّق بالجهر بالبسملة هل هو الوجوب أو الحرمة؟ وفي الثاني لا يعلم أنّ الحكم المتعلق بوطءِ هذه المرأة هل هو الوجوب أو الحرمة؟ ثم أنّ الشبهة في المثال الأُول حكمية، وفي الثاني موضوعية.

وقوله: (**وأمّا من جهة الحكم والمتعلّق جميعاً**) اشارة إلىٰ الصورة الرابعة، مثل: ما إذا لا يعلم المكلّف بأن ما صدر عن الشارع من الحكم هل هو الوجوب أو الحرمة؟ ثم لا يعلم - أيضاً - بأنه تعلّق بالدعاء عند رؤية هلال رمضان، أو الدعاء عند رؤية هلال شوال، هذا فيما إذا كان الموضوعان كلّيين أو كانا جزئيين.

كما إذا لا يعلم المكلّف بأنه حلف بالذبح حتىٰ يكون واجباً أو بتركه حتىٰ يكون محرماً، ولا يعلم - أيضاً - أنّ كل واحد من الوجوب والحرمة تعلّق بذبح هذا الغنم الخارجي أو بذاك الغنم الخارجي، ثم الشبهة في المثال الأول حكمية، وفي المثال الثاني موضوعية.

ثم الاشتباه في كل من الثلاثة؛ إمّا من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر من الشارع كما في مثال الظهر والجمعة، وإمّا من جهة اشتباه مصاديق متعلّق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني.

ثم ما ذكرنا من المثالين تبعاً للشارحين حيث فسّروا قوله: الموضوعين، بقولهم: سواء كانا كلّيين أم جزئيين، كما في الأوثق وغيره، إلّا أن تفسيرهم لا يناسب تعبير المصنّف ﷺ بأحد هذين الموضوعين لأنّ اسم الاشارة ظاهر في الجزئي، نعم، هذا التفسير والتعميم كان مناسباً لو كان تعبيره ﷺ بأحد الموضوعين بإسقاط اسم الاشارة من البين.

(**ثم الاشتباه في كل من الثلاثة**) المتقدمة:

أحدها: هو الشك في المكلّف به.

ثانيها: هو الشك في نوع التكليف.

ثالثها: هو الشك فيهما معاً.

والمصنّف ﷺ يبيّن منشأ الاشتباه بقوله: (**إمّا من جهة الاشتباه** ... إلىٰ آخره).

ويظهر من بيانه الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية، ثم الفرق بينهما:

تارة: يرجع إلىٰ نفس الحكم، لأن الحكم المشتبه يمكن أن يكون كلّياً كوجوب الظهر أو الجمعة، أو جزئياً كحرمة هذا المائع لكونه خمراً أو ذاك المائع لاحتمال كونه خمراً مع العلم بحرمة الخمر، فالشبهة في الأول حكمية وفي الثاني موضوعية.

وأخرىٰ: يرجع الفرق إلىٰ ما يرفع به الاشتباه فإن كان دليلاً شرعياً تكون الشبهة حكمية، إذ المناط في الشبهة الحكمية الرجوع إلىٰ الشارع لرفع الاشتباه وإن كان مايرفع به الاشتباه غير الشارع تكون موضوعية، كما في المثال الثاني يرجع لرفع الاشتباه إلىٰ من يعرف الخمر.

وثالثة: يرجع إلىٰ سبب الاشتباه، فإن كان عدم النص أو اجماله أو تعارض النصّين تكون الشبهة حكمية، وإن كان غير ما ذكر من الأمور الخارجية تكون موضوعية فقوله: (**إمّا من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر من الشارع**) بيان للشبهة الحكمية، لأنّ المكلّف لا يعلم يوم الجمعة أنّ الخطاب الصادر عن الشارع هل هو صلِّ الظهر أو صلِّ الجمعة؟ فيرجع لرفع الاشتباه إلىٰ الشارع أو الدليل الشرعي.

والاشتباه في هذا القسم إمّا في المكلّف به كما في الشبهة المحصورة، وإمّا في المكلّف، وطرفا الشبهة في المكلّف؛ إمّا أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد كما في الخنثىٰ، وإمّا أن يكونا احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المني في الثوب المشترك.

وقوله: (**وإمّا من جهة اشتباه مصاديق متعلّق ذلك الخطاب**) بيان للشبهة الموضوعية كاشتباه متعلّق خطاب الشارع باجتنب عن الخمر بين المائعين في الإنائين، فالخطاب هو: اجتنب عن الخمر معلوم تفصيلاً، ومتعلقه وهو الخمر ـ أيضاً ـ معلوم تفصيلاً إلّا أنّ مصداقه قد اشتبه بين المائعين في الإنائين، فلا يعلم المكلّف أنّ مصداق الخمر هل هو هذا الإناء أو ذاك الإناء؟

ثم يبين المصنف أقسام الشبهة الموضوعية بقوله: (**والاشتباه في هذا القسم إمّا في المكلّف به كما في الشبهة المحصورة**) كالخمر المشتبه بين الإنائين أو الأكثر، هذا هو القسم الاول.

(**وإمّا في المكلف**).

هذا ينقسم إلىٰ قسمين لأن طرفي الشبهة في المكلّف:

تارة: يكونا بالنسبة إلىٰ مخاطب واحد كالخنثىٰ المردّد بين المرأة والرجل، حيث لا يعلم أنه محكوم بأحكام الرجل أو المرأة مع علمه بتوجّه أصل التكليف إليه، فيرجع شكّه في الحقيقة إلىٰ الشك في المكلّف به مثلاً: إنه لا يعلم أن الواجب عليه ما هو وظيفة الرجل، أو الواجب عليه ما هو وظيفة المرأة.

وأخرىٰ: احتمالان بالنسبة إلىٰ مخاطبين كواجدي المني في الثوب المشترك فيحتمل كل واحد أن يكون جنباً حتىٰ يجب عليه الغسل، فالشك فيه كالأول يمكن أن يرجع إلىٰ الشك في المكلّف به، إذ التكليف هو وجوب الغسل معلوم تفصيلاً، والمكلّف به مردّد بين غسل زيد، وبين غسل عمرو، فلا يخفىٰ عليك أن الشك في المكلّف ليس قسماً آخر، بل هو داخل في الشك في المكلّف به.

ويمكن أن يقال: إن الشك في القسم الثاني يعني: ما إذا كان طرفا الشبهة احتمالين في مخاطبين يرجع إلىٰ التكليف لأنّ كل واحد منهما شاك في توجّه التكليف، وهو وجوب الغسل إليه.

ولا بدّ قبل التعرض لبيان حكم الأقسام من التعرض لأمرين:

أحدهما: أنك قد عرفت في أول مسألة اعتبار العلم أن اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقيّة، وقد يكون من باب الموضوعيّة بجعل الشارع.

والكلام هنا في الأول، إذ اعتبار العلم الإجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دلّ علىٰ جعله موضوعاً، فإن دلّ علىٰ كون العلم التفصيلي داخلاً في الموضوع، كما لو فرضنا أنّ الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلّا عمّا علم تفصيلاً نجاسته، فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالنجاسة.

الثاني: أنه إذا تولّد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد، وجب اتّباعه وحرم مخالفته، لِما تقدّم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص. فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطلان صلاته بالحدث أو بواحد مردّد بين الحدث والاستدبار، أو بين ترك ركن وفعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه وفقد شرط من شرائط صلاة إمامه بناءً علىٰ اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم، إلىٰ غير ذلك.

وبالجملة، فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية.

وبالجملة، فالشك في المكلّف؛ إمّا يرجع إلىٰ الشك في المكلّف به أو في التكليف.

(ولا بدّ قبل التعرض لبيان حكم الأقسام من التعرض لأمرين:)

يعني: يتّضح حكم الأقسام المذكورة للعلم الإجمالي بعد بيان أمرين:

(أحدهما: أنك قد عرفت) في بحث القطع أنه ينقسم إلىٰ الطريقي والموضوعي، والبحث في المقام يقع في اعتبار العلم الإجمالي من جهة كونه طريقاً وكاشفاً، لا من جهة كونه موضوعاً، إذ اعتباره من حيث الموضوعية أو عدم اعتباره كذلك تابع لدليل الحكم، كما تقدّم تفصيله في الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي.

(الثاني:) في العلم التفصيلي المتولّد من العلم الاجمالي، فإذا تولّد العلم التفصيلي بحكم من الأحكام الشرعية من العلم الإجمالي فهل وجب اتباعه حتىٰ يكون حجّة أم لا حتىٰ لا يكون حجّة؟ ويتضح من هذين الأمرين أن العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي حجّة، وذلك لما تقدم في الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي من اعتبار

إلّا أنه قد ورد في الشرع موارد تُوهم خلاف ذلك:

منها: ماحكم به بعض فيا إذا اختلفت الأُمة علىٰ قولين ولم يكن مع أحدهما دليل، من أنّه يطرح القولان ويرجع إلىٰ مقتضىٰ الأصل، فإنّ إطلاقه يشمل مالو علمنا بمخالفة مقتضىٰ الأصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين، بل ظاهر كلام الشيخ﵀،

القطع الطريقي مطلقاً من دون فرق بين أسبابه، فلا فرق بين العلم الحاصل من العلم الإجمالي وبين غيره، فوجب اتباع العلم التفصيلي بالحكم الشرعي وإن كان متولّداً عن العلم الإجمالي.

(الّا أنه قد ورد في الشرع موارد تُوهم خلاف ذلك).

يعني: يُتوَهَّم من هذه الموارد عدم اعتباره إذا كان متولّداً عن العلم الإجمالي، ثم يذكر المصنّف﵀ هذه الموارد واحداً بعد واحد، والمراد من الورود في الشرع هو الورود في الجملة ولو باعتقاد بعض الفقهاء، كما يظهر من بيان هذه الموارد:

(منها: ماحكم به بعض فيا إذا اختلفت الأُمة علىٰ قولين ولم يكن مع أحدهما دليل، من أنّه يطرح القولان ويرجع إلىٰ مقتضىٰ الأصل، فإنّ إطلاقه يشمل مالو علمنا بمخالفة مقتضىٰ الأصل للحكم الواقعي).

وتوضيح ما هو المراد من عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي المستفاد من إطلاق طرح القولين والرجوع إلىٰ الأصل يحتاج إلىٰ بيان أُمور:

منها: القولان في مسألة اختلاف الأُمة إلىٰ القولين، قد يكون كلاهما مخالفاً للأصل، وذلك فيما إذا اختلفوا في وجوب شيء وحرمته كما ذهب بعضهم إلىٰ وجوب صلاة الجمعة وبعضهم إلىٰ حرمتها، فالرجوع إلىٰ أُصالة البراءة مخالف لكلا القولين، وقد يكون أحد القولين مخالفاً للأصل، والآخر موافقاً له كما إذا ذهب بعضهم إلىٰ حرمة شرب التتن وبعضهم إلىٰ حلّيته، فالقول بالحلّية يكون موافقاً للأصل والقول بالحرمة يكون مخالفاً له.

ومنها: إنّ الأُمة إذا انحصرت في قولين كان الإمام﵇ مع أحدهما قطعاً، فالمخالفة لكلا القولين مخالفة لقول الإمام، ومن المعلوم ان مخالفة الإمام﵇ مخالفة لحكم الله الواقعي.

ومنها: إنّ العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي يتحقّق ويحصل من طرح كلا القولين، والرجوع إلىٰ الأصل فيما إذا كان كلاهما مخالفاً للأصل، فإذا شمل إطلاق القول

القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة.

بطرح القولين ما إذا كان كلاهما مخالفاً له حصل وتحقّق العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي، فتصل النوبة إلىٰ عدم اعتباره بعد حصوله.

ويتضح لك من هذه الأُمور أن طرح القولين فيما إذا كان كلاهما مخالفاً للأصل والرجوع إلىٰ الأصل المخالف لهما مستلزم لمخالفة العلم التفصيلي، لأنّا نعلم تفصيلاً بمخالفة البراءة للواقع لأن الحكم الواقعي هو إمّا الوجوب أو الحرمه وإن كان علمنا هذا متولّداً من العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة.

ومقتضىٰ هذا العلم التفصيلي هو ترك البراءة، والأخذ بالوجوب أو الحرمة حتىٰ لا تلزم المخالفة القطعية، فطرح القولين والرجوع إلىٰ البراءة ليس الّا من جهة عدم اعتبار هذا العلم وعدم اعتباره لا يعقل الّا من أجل كونه متولّداً عن العلم الإجمالي، وما ذُكِرَ يتمّ فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة، وكان مقتضىٰ الأصل هو الإباحة كما ذكرناه من المثال.

(**بل ظاهر كلام الشيخ**ﷺ، **القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي**).

ويظهر من كلام المصنّفﷺ حيث نسب التخيير الواقعي في مسألة اختلاف الأُمة علىٰ قولين إلىٰ ظاهر كلام الشيخﷺ أن عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولّد عن العلم الإجمالي مبنيّ علىٰ القول بالتخيير الواقعي، فلا بدّ من إثبات الفرق بين التخيير الواقعي وبين التخيير الظاهري، فنقول: إن معنىٰ التخيير الواقعي هوتساوي الفعل والترك واقعاً في نظر الشارع، ولم يتعلّق حُبّ الشارع وغرضه الداعي إلىٰ الأمر أو النهي بأحدهما معيّناً، والتخيير بهذا المعنىٰ مخالف للواقع جزماً فيما إذا دار الحكم في الواقع بين الوجوب والحرمة.

ومعنىٰ التخيير الظاهري: هو تساوي الفعل والترك في نظر الشارع في الظاهر حينما لم يتمكّن المكلّف من العلم بالوجوب أو الحرمة فيتخيّر بين الفعل والترك، بمعنىٰ معذوريّته فيهما من دون تغيير مصلحة الفعل لو كان واجباً في الواقع، أو مفسدته لو كان حراماً، ومعلوم أن التخيير بهذا المعنىٰ لا يكون مخالفاً للواقع أصلاً، فظهر من هذا الفرق بين التخييرين أن القول بالتخيير الواقعي في مسألة اختلاف الأُمة علىٰ القولين مخالف للعلم

ومنها: حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة أو تدريجاً، فإنه قد يؤدّي إلىٰ العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة، كما لو اشترىٰ بالمشتبهين بالميتة جارية، فإنّا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة، فنعلم

التفصيلي بعدم التخيير واقعاً، وكان هذا العلم التفصيلي متولّداً من العلم الإجمالي بأن الحكم في الواقع إمّا الوجوب أو الحرمة، فلازم القول بالتخيير الواقعي هو عدم اعتبار هذا العلم المتولّد من العلم الإجمالي، فيقع الكلام فيما يستفاد من كلام الشيخ‌ﷺ القائل بالتخيير، قال المصنف‌ﷺ: إن كلامه ظاهر في التخيير الواقعي، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: كما في الأوثق هو عدم معهودية انقسام الحكم إلىٰ الواقعي والظاهري في كلمات القدماء، بل هذا الانقسام حدث عند المتأخرين. فعلىٰ هذا إذا ذكر الحكم مطلقاً ولو كان هو التخيير يكون المراد منه حكماً واقعياً.

الوجه الثاني: إن الشيخ قال بعد الحكم بالتخيير: إنه لا يجوز اتفاقهم بعد اختلافهم لأنّهم مخيّرون، فلو كان مراده من التخيير ظاهرياً لم يكن هناك مانع من الاتفاق بعد الاختلاف، إذ الاختلاف يمكن أن يرفع بكشف الواقع عند الجميع فيحصل الاتّفاق.

والحاصل أن لازم ظهور كلام الشيخ‌ﷺ في التخيير الواقعي هو عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولّد عن العلم الإجمالي.

ثم إن الفرق بين التخيير الواقعي والأصل المتقدم ذكره مع كون كلاهما مخالفاً للقولين ومخالفاً للواقع هو أن في الرجوع إلىٰ الأصل مخالفة قطعية من حيث الالتزام، وهذا بخلاف التخيير فيلزم من الأخذ به مخالفة احتمالية من حيث العمل والالتزام إن كان التخيير ابتدائياً، ومخالفة قطعية من حيث العمل والالتزام إن كان استمرارياً. بمعنىٰ أن المكلّف يكون مخيّراً بين الفعل والترك دائماً، فيحصل له العلم بارتكاب ما هو محرم أو بترك ما هو واجب.

(ومنها: حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة أو تدريجاً، فإنه قد يؤدّي إلىٰ العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة...إلىٰ آخره).

ويتضح ما ذكره المصنف‌ﷺ من تأدّي ارتكاب أطراف الشبهة المحصورة إلىٰ العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة بذكر أمثلة، فمثال ما يؤدي إلىٰ العلم بالحرمة: فيما إذا

تفصيلاً بحرمة وطئها، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصور.

ارتكب المشتبهين دفعة واحدة، كما إذا جعلهما لقمة واحدة، فيعلم تفصيلاً بحرمة هذه اللقمة، من جهة أكلِ ما هو النجس، وهذا العلم التفصيلي قد تولّد من العلم الإجمالي بنجاسة أحد نصفي اللقمة، فمن حكم بجواز ارتكاب كلا المشتبهين لا بدّ له أن يقول بعدم اعتبار العلم التفصيلي بالحرمة، لأجل كونه متولّداً من العلم الإجمالي.

نعم، من يرتكب أطراف الشبهة تدريجاً كأن يرتكب أحدهما بعد الآخر بيوم مثلاً لا يعلم تفصيلاً بالحرمة حين الارتكاب، ولكن بعد الارتكاب يعلم تفصيلاً بارتكاب ما هو محرم، وهذا يجوز عند من يشترط في الحرمة علم المكلّف تفصيلاً بالحرمة حين الارتكاب، ثم يتصوّر الارتكاب الدفعي أو التدريجي فيما ذكره المصنف‬ؒ من مثال اشتراء جارية بالمشتبهين بالميتة، فتارة: يشتريها بالمشتبهين بالميتة دفعة، وأُخرىٰ: يشتريها تدريجاً، بمعنىٰ أنه يشتري نصفها بأحدهما ثم يشتري نصفها الآخر بالآخر، وعلىٰ التقديرين يعلم المشتري تفصيلاً بحرمة وطئها لبطلان البيع في تمام الجارية، أو في نصفها الواقع في مقابل الميتة، وأمّا الحرمة علىٰ تقدير بطلان البيع في تمام الجارية فظاهرة، وأمّا علىٰ تقدير بطلان البيع في مقابل الميتة فقط تكون الحرمة لعدم التبعّض في البضع، إذ البضع لا يتبعّض.

فالحاصل أن المشتري يعلم تفصيلاً بحرمة وطئها، ومع ذلك أفتىٰ بعض الفقهاء بجواز ارتكاب كلا المشتبهين، وهذه الفتوىٰ علىٰ إطلاقها تشمل ما إذا علم تفصيلاً بالحرمة حين الارتكاب، فيعلم منها عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولّد عن العلم الإجمالي.

بقي مثال ما يؤدّي إلىٰ العلم بالنجاسة تفصيلاً، مثل: من يعلم اجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ثم يريقهما علىٰ ما يصحّ السجود عليه، فلو صلّىٰ وسجد فيه يعلم تفصيلاً ببطلان هذه الصلاة، فمن يحكم بصحة هذه الصلاة من باب الفرض لا بدّ أن يقول بعدم اعتبار العلم التفصيلي المتولّد عن الإجمالي.

(**مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصور**) أي: صورة العلم تفصيلاً بالحرمة حين الارتكاب فيكون قوله: مع أن القائل ... إلىٰ آخره، دفعاً لما يتوهّم من أن القائل بجواز الارتكاب إنّما يجوزه إذا لم يؤدِّ إلىٰ مخالفة العلم التفصيلي بالحرمة حين

ومنها: حكم بعض بصحة ائتمام أحد واجدي المنيّ في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أن المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث إمامه.

ومنها: حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر، فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما، مع أنّه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال اليه من مالكه الواقعي.

ومنها: حكمهم بأنه لو كان لأحد درهم ولآخر درهمان، فتلف أحد الدراهم من عند الودعي، أن لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً، فإنه قد يتفق افضاء ذلك إلىٰ مخالفة تفصيلية، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من

الارتكاب.

وحاصل دفع هذا التوهّم علىٰ ما يظهر من المصنف‌ﷺ أن القائل بالجواز لم يخرج هذه الصورة بل اطلاق كلامه شامل لها، فيظهر من كلامه عدم اعتبار هذا العلم التفصيلي المتولّد عن العلم الإجمالي.

(ومنها: حكم بعض بصحة ائتمام أحد واجدي المنيّ في الثوب المشترك بينهما بالآخر).

يعني: حكم بعض بصحة صلاة من وجد منيّاً في الثوب المشترك إذا اقتدىٰ علىٰ من يكون شريكاً في ذلك الثوب، مع أنّه يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته؛ إمّا من جهة جنابة نفسه أو جنابة إمامه، فلازم الحكم بصحة الصلاة عدم اعتبار هذا العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي.

(ومنها: حكم الحاكم بتنصيف العين ... إلىٰ آخره).

يعتبر في الحكم بتنصيف العين تعارض البيّنات أو التحالف، فلو كان لأحدهما بيّنة دون الآخر تكون العين لصاحب البينة، وكذا لو حلف أحدهما تكون العين له، فحكم الحاكم بالتنصيف إنّما هو بعد تعارض البيّنات أو بعد التحالف، ثم بعد حكم الحاكم به يجوز لثالث اشتراء النصفين من المتخاصمين مع أنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمام المال إليه من مالكه الواقعي، فليس جواز الاشتراء إلّا لأجل عدم اعتبار هذا العلم التفصيلي لكونه متولّداً عن العلم الإجمالي.

(ومنها: حكمهم بأنّه إذا كان لأحد درهم ولآخر درهمان، فتلف أحد الدراهم ... إلىٰ

مالكه الواقعي إليه.

ومنها: ما لو أقرّ بعين لشخص ثم أقرّ بها لآخر، فإنه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلىٰ الأول، فإنه قد يودّي ذلك إلىٰ اجتماع العين والقيمة عند واحد وبيعهما بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه، لكون بعض مثمنه مال المقرّ في الواقع.

آخره).

وتوضيح ما حكموا به: أنه لو أودع شخصان دراهم عند أمين، وكان لأحدهما درهم وللآخر درهمان، فسرق من المجموع درهم واحد وبقي درهمان، فيجب علىٰ الودعي بمقتضىٰ حكمهم أن يدفع لصاحب الدرهمين درهماً ونصف الدرهم ولصاحب الدرهم الواحد نصف الدرهم، وذلك لأن أحد الدرهمين يكون لصاحب الدرهمين بلا شك والآخر يحتمل أن يكون له ويحتمل أن يكون لصاحب الدرهم الواحد فينصّف بينهما، جمعاً بين الحقّين.

وقد يؤدّي هذا الحكم إلىٰ مخالفة العلم التفصيلي، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنّه يعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمام الدرهم من مالكه الواقعي، ومع ذلك يجوز له الاشتراء فجواز الاشتراء يكشف عن عدم اعتبار هذا العلم المتولّد من العلم الإجمالي.

(ومنها: مالو أقرّ بعين لشخص ثم أقرّ بها لآخر ... إلىٰ آخره).

فإنّ المقرّ يغرم للثاني قيمة العين بعد دفع نفس العين للأول، وهذا الحكم مبني علىٰ نفوذ الإقرار بعد الإقرار، وإلّا لا يجب دفع القيمة.

والحاصل أنه لو أقرّ شخص بالعين لزيد أوّلاً ثم أقرّ بها لعمرو، فيجب عليه أنّ يدفع العين لزيد بمقتضىٰ إقرار العقلاء علىٰ أنفسهم جائز ونافذ. ثم يدفع قيمتها لعمرو بعنوان الغرامة لأنّه قد أتلف العين بإقراره الأول.

ثم قد يؤدّي هذا الحكم إلىٰ اجتماع العين والقيمة عند واحد كما إذا اشترىٰ ثالث العين من زيد والقيمة من عمرو، ثم يبيعهما بثمن واحد، فيعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمام الثمن اليه لكون بعض مثمنه وهو العين أو القيمة مال للمقرّ في الواقع، ومع ذلك يجوز له بيعهما فيعلم منه عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي.

ومنها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثمنه علىٰ وجه يُقضىٰ فيه بالتحالف، كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جاريةً، فإنّ ردَّ الثمن إلىٰ المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمناً للعبد أو الجارية. وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعيّنة عشرة دنانير أو مائة درهم، فإن الحكم بردّ الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

ومنها: حكم بعضهم ـ بأنه لو قال أحدهما: بعتك الجارية بمائة، وقال الآخر: وهبتني إيّاها ـ بأنهما يتحالفان وتردّ الجارية إلىٰ صاحبها، مع أنّا نعلم تفصيلاً بانتقالها من ملك صاحبها إلىٰ الآخر. إلىٰ غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبّع.

فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد أُمور علىٰ سبيل منع الخلوّ:

(ومنها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثمنه علىٰ وجه يُقضىٰ فيه بالتحالف).

يعني بأن لا يكون لأحدهما بيّنة دون الآخر، أو كانت متعارضة وأقدم كل منهما علىٰ الحلف من دون نكول عنه، فإن ردّ الثمن في مورد الاختلاف في مقابل المثمن إلىٰ المشتري مخالف لعلمه التفصيلي بأنه قد خرج عن ملكه؛ إمّا ثمناً للعبد أو للجارية، ومع ذلك يجوز له أخذ الثمن والتصرف فيه، فيكون هذا الجواز كاشفاً عن عدم اعتبار العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي، وكذا في جانب الاختلاف في الثمن يكون ردّ الجارية إلىٰ البائع مخالفاً لعلمه التفصيلي بأنّها قد خرجت عن ملكه؛ إمّا في مقابل عشرة دنانير أو مقابل مائة درهم.

(ومنها: حكم بعضهم ـ بأنه لو قال أحدهما: بعتك الجارية بمائة، وقال الآخر: وهبتني إيّاها ـ).

يعني: اختلف شخصان في كون التمليك بعوض أو مجاناً، فردّ الجارية إلىٰ صاحبها بعد التحالف مخالف لعلمه بأنّها قد خرجت عن ملكه؛ إمّا هبةً أو بيعاً، فجواز التصرف فيها يكشف عن عدم اعتبار هذا العلم لكونه متولّداً عن الإجمالي.

(فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد أمور علىٰ سبيل منع الخلوّ) بأن لا تخلو هذه الموارد عن أحد هذه الأُمور الآتية في كلام المصنّف، فلا مانع من جمع بعضها مع

أحدها: كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم، بأن يقال: الواجب الاجتناب عمّا علم كونه بالخصوص بولاً، فالمشتبهان طاهران في الواقع، وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلّف خاص، فالمأموم والإمام متطهران في الواقع.

ثانيها: إن الحكم الظاهري في حقّ كل أحد نافذ واقعاً في حقّ الآخر، بأن يقال: إن من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه، فللآخر أن يرتّب عليها آثار الصحة الواقعية فيجوز له الائتمام، وكذا من حلّ له أخذ الدار ممّن وصل إليه نصفه إذا لم يعلم كذبه

الآخر في مورد واحد، كما هو مقتضىٰ قضية مانعة الخلوّ.

وقبل بيان هذه الأُمور اجمالاً وتفصيلاً نقول: إن الغرض المقصود من ذكر هذه الأُمور هو دفع الإشكال عمّن أفتىٰ بما يستلزم جواز المخالفة للعلم التفصيلي في الموارد المتقدمة مع أن مخالفة العلم التفصيلي الطريقي غير معقول، إذ حجّية القطع الطريقي ذاتية كما تقدّم، فيدور الأمر بين عدم صحة الحكم والفتوىٰ في الموارد المذكورة، وبين توجيه الموارد المذكورة بإبداء احتمال لا ينافي صحة حكمهم بما ذكر في هذه الموارد، فنذكر الأُمور اجمالاً قبل بيانها تفصيلاً حتىٰ يتضح تطبيقها في الموارد المذكورة فنقول:

أحدها: إن العلم في هذه الموارد قد أُخذ في موضوع الحكم الشرعي.

ثانيها: نلتزم بنفوذ الحكم الظاهري في حقّ كل واحد عن الحكم الواقعي في حقّ الآخر.

ثالثها: هو الالتزام بتقييد الحكم بالجواز أو الصحة في كل مورد بما لم يؤدِّ إلىٰ مخالفة العلم التفصيلي، وتفصيل هذه الأُمور أن:

الأمر الأول ـ كما تقدم إجمالاً ـ: هو كون العلم التفصيلي قد أُخذ موضوعاً للحكم الشرعي، وهو في الشبهة المحصورة لم يكن معلوماً بالعلم التفصيلي، فلايجب الاجتناب عن المشتبه بالميتة أو المشتبه بالنجس، لأن المكلّف لا يعلم تفصيلاً فيجوز له ارتكاب كلا المشتبهين دفعة أو تدريجاً، فالمشتبهان بالبول طاهران في الواقع والمشتبهان بالميتة حلالان في الواقع، ثم يجوز بيعهما وجعلهما دفعة أو تدريجاً ثمناً للجارية.

وهكذا يجري هذا الجواب في المورد الثالث ـ أيضاً ـ كما جرىٰ في المورد الثاني من

في الدعوىٰ بأن استند إلىٰ بيّنة أو إقرار أو اعتقاد من القرائن، فإنه يملك هذا النصف في الواقع، وكذلك إذا اشترىٰ النصف الآخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع.

وكذا الأخذ ممّن وصل إليه نصف الدرهم في مسألة الصلح وفي مسألتي التحالف.

الموارد المذكورة، فنقول: إنه قد أُخذ في موضوع الحكم بوجوب الغسل العلم التفصيلي بالجنابة، فلا يجب علىٰ واجدي المني في الثوب المشترك، لأنّهما لا يعلمان تفصيلاً بالجنابة فهما متطهران في الواقع، فيجوز اقتداء كل واحد منهما بالآخر. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني: وهو نفوذ الحكم الظاهري في كل واحد عن الحكم الواقعي في حقّ الآخر، بمعنىٰ أنه إذا كان الإمام متطهراً ظاهراً ولو باستصحاب عدم الجنابة كان هذا الحكم الظاهري في حقّه بمنزلة الحكم الواقعي بالنسبة إلىٰ المأموم، فكما يجوز للمأموم الاقتداء فيما إذا كان الإمام متطهراً واقعاً كذلك يجوز له الاقتداء إذا كان متطهراً ظاهراً.

وكذلك إذا كان أحد مالكاً لشيء ولو في الظاهر بحكم الحاكم كان هذا الحكم الظاهري والملكية الظاهرية بالنسبة إلىٰ المشتري بمنزلة الحكم الواقعي والملكية الواقعية، فيجوز له الاشتراء كما يجوز لو كان مالكاً واقعاً، فهذا الجواب يعني الأمر الثاني من الأُمور الثلاثة يجري في كثير من الموارد المذكورة.

وكذا يجري هذا الجواب في المورد الثالث وهو تنصيف العين، فبعد حكم الحاكم يملك كل واحد من المتخاصمين نصف الدار ظاهراً إذا كانت العين داراً، فيجوز لثالث أن يرتّب آثار الملكية الواقعية علىٰ كل واحد من النصفين، فيشتري كل واحد منهما عن كل واحد منهما اذا لم يعلم كذب من يشتري حقّه في الدعوىٰ بأن تكون مستندة إلىٰ (بيّنة أو إقرار أو اعتقاد)، ويقين (من القرائن) كاليد مثلاً.

وكذا يجوز للمشتري اشتراء نصف الدرهم من كل واحد منهما في مسألة الوديعة، لأن كل منهما يملك نصف درهم ظاهراً بحكم الحاكم، فلثالث أن ينزّل ملكهما بمنزلة الملكية الواقعية، ثم إذا اشترىٰ منهما ينتقل إليه تمام الدرهم.

وكذا مسألة الإقرار، فبالإقرار الأول يكون زيد مالكاً للعين، وبالإقرار الثاني يصبح عمرو مالكاً للقيمة ظاهراً، فلثالث أن يراهما مالكين لهما واقعاً، فإذا اشترىٰ كل واحد من

الثالث: أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يفضِ إلىٰ العلم التفصيلي بـالمخالفة والمنع ممّا يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً، كمسألة اختلاف الأمة علىٰ قولين، وحمل أخذ المبيع في مسألتي التحالف علىٰ كونه تقاصّاً شرعياً قهرياً عمّا يدعيه من الثمن أو انـفساخ البيع بالتحالف من أصله أو من حينه، وكون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية.

النصفين منهما يملكهما فيجوز له أن يبيعهما بثمن واحد.

وكذا مسألتي الاختلاف في الثمن أو المثمن، ومسألة الاختلاف في كون التمليك هبة أو بعوض، فبعد التحالف في الجميع يكون كل واحد مالكاً لما رجع إليه ظاهراً أو واقعاً علىٰ احتمال في بعض، فيجوز لكل واحد بيع مارجع إليه لكونه مالكاً له.

الأمر الثالث: أن يلتزم بتقييد الأحكام المـذكورة بـما إذا لم يـؤدِّ إلىٰ العـلم التـفصيلي بالمخالفة، والمنع ممّا يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً، ففي مسألة اختلاف الأمة علىٰ قولين لا يجوز الرجوع إلىٰ أصل يكون مخالفاً للقولين، بل يجب الاحتياط إن كان ممكناً، أو التوقف إن لم يكن ممكناً، فيكون المراد من طرح القـولين والرجـوع إلىٰ الأصـل هـو الأصل الموافق لأحدهما.

ثم إن المصنّف﷫ يشير إلىٰ جواب آخر غير ماتقدم من الجواب بالأمر الثاني فيقول: **(وحمل أخذ المبيع في مسألتي التحالف علىٰ كونه تقاصّاً شرعياً قهرياً عمّا يدعيه من الثمن).**

يعني: عمّا يدعيه البائع من الثمن في اختلاف الثمن، كان أولىٰ أن يقول المصنف﷫: أو عمّا يدعيه من المثمن يعني: حمل أخذ الثمن علىٰ كونه تقاصّاً شرعياً عمّا يدّعيه المشتري من المثمن.

(أو انفساخ البيع بالتحالف من أصله) أي: من الأول، **(أو من حينه)** أي: حين التحالف، فيرجع كل إلىٰ مالكه الأول.

وتظهر الثمرة بين انفساخ البيع من الأول وبينه من حين التحالف في النماء الحاصل بعد البيع، فالنماء للمالك الأول علىٰ الأول وللثاني علىٰ الثاني، وأخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية، بمعنىٰ أن الدرهم وإن كان في الواقع ملكاً لأحدهما الّا أن الشرع جعل نصفه للآخر من باب الصلح ورفع النزاع، وكذا أخذ نصف الدار في حكم الحاكم بتنصيف العين يكون من باب المصالحة القهرية.

وعليك بالتأمّل في دفع الإشكال عن كل مورد بأحد الأُمورالمذكورة، فإنّ اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته ممّا لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

إذا عرفت هذا فلنعد إلىٰ حكم مخالفة العلم الإجمالي، فنقول:

مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصوّر علىٰ وجهين.

(**وعليك بالتأمّل في دفع الإشكال عن كل مورد بأحد الأُمور المذكورة**) وإلّا يلزم عدم اعتبار العلم التفصيلي مع أن (**اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته ممّا لا يقبل التخصيص بإجماع ونحوه**).

وذلك لأن حجّية العلم والقطع كطريقيّته ذاتية، فيكون حجّة مطلقاً بحكم من العقل، فلا يمكن أن يقال: إن القطع الطريقي حجّة الّا في المسألة الفلانية. هذا تمام الكلام في الأجوبة عن الموارد المذكورة.

فنقول: (**مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصوّر علىٰ وجهين...إلىٰ آخره**).

يعني: المخالفة الالتزامية، والمخالفة العملية، وقبل البحث في القسم الأول لا بدّ من تحرير محل النزاع فنقول: إن المخالفة يمكن أن تكون من حيث الالتزام فقط، ويمكن أن تكون من حيث العمل فقط، أو تكون من حيث الالتزام والعمل معاً، ومن هنا يظهر أن النسبة بين المخالفة الالتزامية العملية هي عموم من وجه، ومادة الاجتماع هي ما إذا ارتكب جميع أطراف الشبهة المحصورة التحريمية مع الالتزام بالإباحة، والافتراق من جانب المخالفة العملية هو ارتكاب جميع الأطراف مع الالتزام بالحرمة، والافتراق من جانب المخالفة الالتزامية هو الالتزام بإباحة ما تردّد أمره بين الوجوب والحرمة في زمان لا يسع أكثر من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة.

ومحل النزاع في المخالفة الالتزامية هو مادة الافتراق من جانب المخالفة الالتزامية وهي لا تتحقّق الّا فيما إذاكان كل من الوجوب والحرمة توصّلياً، أو أحدهما لا علىٰ التعيين تعبّدياً، وأمّا إذاكانا تعبّديين أو كان أحدهما المعيّن تعبّدياً لزمت المخالفة العملية أيضاً، فيما إذا أتىٰ بهما أو بما هو تعبّدي من دون قصد القربة.

نعم، فيما إذاكان أحدهما المعيّن تعبّدياً والآخر توصّلياً فاختار المكلّف جانب التوصّلي فأتىٰ به من دون قصد القربة إن كان واجباً أو تركه كذلك إن كان حراماً، لا تلزم

أحدهما: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام بإباحة وطء المرأة المردّدة بين من حرم وطؤها بالحلف، ومن وَجَبَ وطؤُها به مع اتحاد زماني الوجوب والحرمة، وكالالتزام بإباحة موضوع كلّي مردّد أمره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون أحدهما المعيّن تعبّدياً يعتبر فيه قصد الامتثال، فإن المخالفة في المثالين ليست من حيث العمل، لأنه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفة الّا من حيث الالتزام بإباحة الفعل.

الثاني: مخالفته من حيث العمل، كترك الأمرين الذين يعلم بوجوب أحدهما، وارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما، فإن المخالفة هنا من حيث العمل.

المخالفة العملية القطعية، فيكون هذا القسم بهذا الاعتبار داخلاً في محل البحث.

ثم يقع الكلام في جواز المخالفة الالتزامية تارةً في الشبهة الموضوعية، وأُخرىٰ في الشبهة الحكمية.

وقد أشار المصنّف إلىٰ مثال الأُولىٰ بقوله: (كالالتزام بإباحة وطءِ المرأه ... إلىٰ آخره).

وإلىٰ مثال الثانية بقوله: (كالالتزام بإباحة موضوع كلّي مردّد أمره بين الوجوب والتحريم ... إلىٰ آخره).

ثم مثاله للشبهة الموضوعية صحيح واقعاً، إذ يمكن فرض لزوم المخالفة الالتزامية فقط في هذا المثال، وذلك بأن نفرض الحلف علىٰ الوطءِ حتىٰ يكون واجباً أو علىٰ الترك حتىٰ يكون محرّماً في زمان خاصّ لايتّسع زائداً علىٰ الفعل أو الترك، فلا يمكن للمكلّف الجمع بينهما في ذلك الزمان، فلا يخلو من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة، فالمخالفة تنحصر في الالتزام دون العمل، وهذا بخلاف مثاله للشبهه الحكمية.

فلا بدّ أن نلتزم بكون المثال فيما لايتجاوز عن الفرض، ولا يوجد في الشرع مثال ومورد تنحصر المخالفة فيه بالالتزام فقط. إذ ليس في الشرع فعل مردّد بين كونه واجباً أو حراماً في زمان خاص. ثم يرتفع حكمه بعد ذلك الزمان حتىٰ يقال: إن المكلّف لا يخلو في ذلك الزمان من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمة، فتنحصر المخالفة بالالتزام فقط، كما هو محل الكلام.

وبعد ذلك فنقول: أمّا المخالفة غير العملية، فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً، سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين. أو بين حكمين لموضوعين، كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضّأ غفلةً بمائع مردّد بين الماء والبول.

فالمثال في قوله: كالالتزام بإباحة موضوع كلّي كدفن الكافر المردّد بين الوجوب والحرمة لأجل ورود الأمر فيه المردّد بين الإيجاب والتهديد، مثال فرضي لا واقعي، إذ لا تنحصر المخالفة فيه بالالتزام، بل يمكن للمكلّف أن يدفن كافراً ثم ترك دفن كافر آخر حتىٰ تتحقّق المخالفة العملية أيضاً.

فنقول: **(أمّا المخالفة غير العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً)**.

وذلك لأن كل شيء لا يحتاج في وجوده وثبوته إلىٰ أزيد من أمرين: الأول: وجود المقتضي، والثاني: عدم المانع، وكلاهما في المقام موجود، وأمّا المقتضي فهو أدلة البراءة، نحو قوله ﷺ: (كل شيء مطلق حتىٰ يرد أمر أو نهي)[1].

وأمّا عدم المانع فلِمَا يأتي من أن العلم الإجمالي لا يصلح أن يكون مانعاً. وهذا الوجه مشترك بين الشبهة الموضوعية والحكمية، بخلاف ما يأتي من المصنّف ﷺ حيث قال: فإن الأصل ... إلىٰ آخره، فإنّه يكون مختصّاً بالشبهة الموضوعية.

(أو بين حكمين لموضوعين، كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضّأ غفلةً بمائع مردّد بين الماء والبول).

وتقييد التوضُّؤ بالغفلة ليتمكّن المكلّف من قصد القربة في الوضوء، إذ المكلّف مع التفاته بكون المائع مردّداً بين الماء والبول لا يتأتّىٰ منه قصد القربة، لأنه يعلم ـ حينئذ ـ بالمنع عن التوضُّؤ شرعاً، فكيف يقصد التقرّب بما هو الممنوع شرعاً؟ فيكون الوضوء باطلاً.

وتقريب الحكمين للموضوعين هو أن هنا أحكاماً متضادة لموضوعين:

أحدها: النجاسة المضادة للطهارة عنها.

---

(١) غوالي اللآلئ ٣: ١/٤٦٢. الوسائل ٦: ٢٨٩، ابواب القنوت، ب ١٩، ح ٣.

أمّا في الشبهة الموضوعية، فلأنّ الأصل فيها إنّما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال: الأصل عدم تعلّق الحلف بوطءِ هذه وعدم تعلّق الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب، فيحكم بالإباحة لأجل الخروج من موضوع الوجوب والحرمة، لا لأجل طرحهما.

ثانيها: الحدث المضاد للطهاره عنه.

وموضوع الأوليين هو البدن، وموضوع الأخيرين هو النفس. ثم المكلّف لا يعلم بأن المائع كان ماءً حتىٰ يكون متطهراً بالطهارة المعنوية المضادة للحدث، وكذلك متطهراً بالطهارة الظاهرية المضادة للنجاسة، أو كان بولاً حتىٰ يكون متّصفاً بضدِّ ما ذكر من الطهارتين.

فالمكلّف يعلم بعد التوضُّؤ بالمائع المذكور بعروض أحد الأمرين: إمّا الطهارة المعنوية والظاهرية علىٰ تقدير كون المائع ماءً، أو الخباثة المعنوية والظاهرية علىٰ تقدير كون المائع بولاً، فالالتزام بطهارة البدن بالاستصحاب مخالف لبقاء الحدث وبالعكس، فيلزم من استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث مخالفة التزامية كما سيجيء.

(أمّا في الشبهة الموضوعية، فلأن الأصل فيها إنّما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين ... إلىٰ آخره).

وذلك أن الحكم تابع لموضوعه نفياً وثبوتاً، فإذا ثبت الموضوع ثبت الحكم، وإذا انتفىٰ انتفىٰ الحكم، وإن كان انتفاء الموضوع بالأصل كما فيما نحن فيه حيث يجري أصل عدم تعلّق الحلف بوطءِ هذه المرأة، فتخرج عن موضوع الوجوب، ثم يجري عدم تعلّق الحلف علىٰ ترك وطئها، فتخرج عن موضوع الحرمة، فينتفي كل من الحكم بالوجوب والحرمة لأجل انتفاء موضوعهما.

ثم ينتفي الحكم بوجوب الالتزام بانتفاء موضوعه وهو الوجوب والحرمة، فيحكم بالإباحة، لا ويلزم منها طرح الوجوب والحرمة لأن الالتزام بالإباحة قد وقع في موضوع غير الموضوع الذي تعلّق به الوجوب أو الحرمة، ومن هنا يظهر أن عدم المخالفة من حيث الالتزام سالبة بانتفاء الموضوع. أي: لا التزام حتىٰ يلزم من تركه مخالفته، ثم أصالة إباحة وطء المرأة المردّدة بين من وجب وطؤها بالحلف وبين من حرم وطؤها به لا تنافي ما دل

وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردّد.
وأمّا الشبهة الحكمية، فلأن الأُصول الجارية فيها وإن لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم

علىٰ وجوب الوفاء بالحلف، وذلك لخروج المرأة عن موضوع وجوب الوفاء بالحلف بما ذكر من الأُصلين، فيكون هذان الأُصلان حاكمين علىٰ الأدلة الدالة علىٰ وجوب الوفاء بالحلف الّا أن يقال بعدم جريان الأُصل في مورد العلم الإجمالي، وكونه كالتفصيلي في كونه مانعاً عن جريان الأُصل.

(وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردد).

فلا بدّ أولاً من تقريب المخالفة الالتزامية، ثم نفيها ثانياً بالأُصل.

فنقول: إن الرجوع إلىٰ استصحاب طهارة البدن، واستصحاب بقاء الحدث مستلزم للمخالفة الالتزامية فقط. وذلك لأن طهارة البدن ملازمة لطهارة النفس، وارتفاع الحدث ثم بقاء الحدث ملازم لنجاسة البدن، فالالتزام بطهارة البدن مخالف للالتزام ببقاء الحدث، إذ لازم الالتزام بالطهارة هو الالتزام بلازمه وهو ارتفاع الحدث.

وهكذا الالتزام ببقاء الحدث مخالف للالتزام بطهارة البدن، إذ لازمه هو الالتزام بارتفاع الطهارة وثبوت النجاسة.

فالحاصل أن الالتزام بطهارة البدن بمقتضىٰ الاستصحاب وكذا بقاء الحدث مستلزم للمخالفة الالتزامية بالنسبة إلىٰ الالتزام بلازمهما، وأمّا نفيها بالأُصل فنقول: إن أصل عدم النجاسة أو بقاء طهارة البدن بالاستصحاب يخرج مجراه ومحلّه عن موضوع ما دل علىٰ تنجّس ما لاقىٰ نجساً فنشك في كون البدن هل ممّا لاقىٰ نجساً حتىٰ يحكم بتنجّسه أم ليس كذلك؟، فمقتضىٰ استصحاب طهارته أنه ليس ممّا لاقىٰ نجساً، فيخرج عن موضوع ذلك الدليل، وهكذا استصحاب بقاء الحدث يخرج مجراه عن موضوع ما دلّ علىٰ حصول الطهارة المعنوية بالتوضُّؤ، إذ لازم بقاء الحدث هو عدم كون هذه النفس نفساً متوضِّئة.

وبالجملة، لازم الأُصل في الشبهة الموضوعية هو نفي وجوب الالتزام بنفي الموضوع، وعدم تحقّق المخالفة الالتزامية لا جوازها بعد تحقّقها كما هو ظاهر المصنّف‏‏‏‏.

(وأمّا الشبهة الحكمية ... إلىٰ آخره).

الواقعي، بل كانت منافية لنفس الحكم، كأصالة الإباحة مع العلم بالوجوب أو الحرمة، فإن الأُصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً، لامخرجة عن موضوعه، الاّ أن الحكم الواقعي المعلوم اجمالاً لا يترتّب عليه أثر الاّ وجوب الإطاعة وحرمة المعصية، والمفروض أنه لا يلزم من إعمال الأُصول مخالفة عملية له لتتحقّق المعصية، ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت، لأن الالتزام بالأحكام الفرعية إنّما يجب مقدمة للعمل، وليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام

يعني: جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الحكمية كالالتزام بإباحة دفن الكافر المردّد أمره بين الوجوب والحرمة لا يمكن من طريق نفي الحكم بنفي الموضوع بالأصل، لأن الأُصول الجارية فيها لا تخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي حتىٰ تكون حاكمة علىٰ دليل الدال عليه، بل الأُصول الجارية تكون منافية لما دلّ علىٰ ثبوت الحكم الواقعي.

ومع ذلك يجوز إعمال هذه الأُصول في الشبهة الحكمية، إذ لا مانع من إعمالها لأن المانع؛ إمّا هو المخالفة من حيث العمل أو من حيث الالتزام والأُولىٰ لاتلزم، وذلك لأن المفروض أن الحكم الواقعي يكون توصّلياً، فلا يترتّب عليه الاّ وجوب الإطاعة، وحرمة المعصية والمخالفة.

ثم الإطاعة تتحقّق بمجرد الفعل أو الترك والمكلّف لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمة، وهذا المقدار يكون كافياً في تحقّق الإطاعة بمعنىٰ الموافقة العملية الاحتمالية، إذ الموافقة القطعية لا يمكن تحقّقها في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، فيكون طريق الإطاعة منحصراً في الموافقة العملية الاحتمالية وهي تتحقّق علىٰ كل تقدير يعني: سواء أُجريت الأُصول أم لا.

والثانية، أي: المخالفة الالتزامية لاتكون مانعة عن إعمال الأُصول لأنّها مانعة علىٰ تقدير وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة المخالفة الالتزامية، ولم يثبت في الشرع وجوب الالتزام بالحكم الواقعي حتىٰ تكون مخالفته محرمة.

فالحاصل أنه لا مانع من إعمال الأُصول الاّ لزوم المخالفة من حيث العمل وهو منتفٍ في المقام.

قوله: (إنّما يجب مقدمة للعمل) يمكن أن يكون دفعاً لتوهّم وجوب الالتزام تخييراً في

والاعتقاد من حيث الذات. ولو فرض ثبوت الدليل ـ عقلاً أو نقلاً ـ علىٰ وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع، لأن الأُصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي كالأُصول في الشبهة الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعني: وجوب الأخذ بحكم الله.

المقام.

وتقريبه: إن وجود الحكم الواقعي يقتضي الالتزام به تعييناً عند علمنا تفصيلاً به، وتخييراً عند علمنا اجمالاً به، والجواب أنه لم يدل أيّ دليل في الشرع علىٰ وجوب الالتزام بالوجوب النفسي لا في الواجبات التوصّلية ولا التعبّدية، لا في مورد العلم التفصيلي ولا الإجمالي.

نعم، يجب الالتزام في الواجب التعبّدي مقدمة للعمل، لأن حصول الامتثال في التعبّدي موقوف علىٰ قصد الامتثال والقربة، وقصد الوجه علىٰ قول، ومعلوم أن هذه الأُمور موقوفة علىٰ الالتزام بالحكم.

نعم، المطلوب في الاعتقاديات كالتوحيد، والنبوة، وغيرها هو الالتزام ذاتاً لا مقدمة، إذ المطلوب بالذات في أصول الدين هو الاعتقاد والالتزام بالجنان وفي الفروع هو العمل بالأركان.

فالحاصل أن الالتزام بالحكم في المقام ليس واجباً لا ذاتاً، ولا مقدمة لأن محل الكلام هو التوصّل الذي يمكن حصوله من دون التزام أصلاً.

(ولو فرض ثبوت الدليل ـ عقلاً أو نقلاً ـ علىٰ وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع).

يعني: لو سلّمنا بوجوب الالتزام في الأحكام الواقعية وجوباً نفسياً لا ينفع في مورد العلم الإجمالي، وإن كان نافعاً في مورد العلم التفصيلي، وذلك لأن الأُصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي كالشبهة الموضوعية، بل الشبهة الحكمية تنقلب إلىٰ الشبهة الموضوعية من حيث الشك في موضوع وجوب الالتزام، ولا نعلم أنه يجب الالتزام بوجوب هذا الفعل أو بحرمته فيكون المشتبه حكماً جزئياً كما هو المناط في كون الشبهة موضوعية، وإن بقيت الشبهة علىٰ حالها من حيث الشك فيها بالوجوب أو الحرمة

هذا ولكن التحقيق: أنه لو ثبت هذاالتكليف ـ أعني: وجوب الأخذ بحكم الله والالتزام مع قطع النظرعن العمل ـ لم تجرِ الأُصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي، أعني: وجوب الالتزام بحكم الله وهو غير جائز حتىٰ في الشبهة الموضوعية ـ كما سيجيء ـ فيخرج عن المخالفة غير العملية.

فالحقّ – مع فرض عدم قيام الدليل علىٰ وجوب الالتزام بما جاء به الشارع، علىٰ ماجاء

فتكون من هذه الجهة حكمية.

والحاصل يجري الأصل، فيقال: إن الأُصل هو عدم كون دفن الكافر ممّا يجب الالتزام بوجوبه أو بحرمته، فيخرج دفن الكافر بالأُصل عن موضوع وجوب الالتزام، فلا يجب الالتزام.

فالملخص أنه ولو قلنا بوجوب الالتزام لا يجب الالتزام في المقام.

(هذا ولكن التحقيق: أنه لو ثبت هذا التكليف ـ أعني وجوب الأخذ بحكم الله والالتزام مع قطع النظر عن العمل ـ لم تجرِ الأُصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي، أعني: وجوب الالتزام ... إلىٰ آخره).

وحاصل التحقيق: إنّه لو ثبت التكليف بوجوب الالتزام في الأحكام الواقعية لم تجر، الأُصول كما أفاد المصنّف ﷺ لوجود المانع وهي المخالفة العملية.

ثم لزوم المخالفة العملية يحتاج إلىٰ بيان، وذلك لأن الأفعال تنقسم إلىٰ قسمين: منها جوارحية، ومنها جوانحية، ثم مخالفة كل منهما بحسبها، فمخالفة الأفعال الجوارحية الواجبة تكون بتركها خارجاً، ومخالفة الأفعال الجوانحية تكون بتركها التزاماً، فترك الالتزام بالنسبة إلىٰ الوجوب والحرمة مخالفة عملية.

ولذا قال المصنّف ﷺ: إن الأُصول موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي، أعني: وجوب الالتزام بحكم الله تعالىٰ، والمخالفة العملية مانعة عن جريان الأُصول لكونها محرّمة شرعاً، وقبيحة عقلاً، ثم المراد من الالتزام في محل الكلام هو الالتزام في مقابل العمل، بمعنىٰ تحصيل الاعتقاد بالوجوب أو الحرمة ثم البناء عليه لتطبيق العمل عليه، وإلّا فوجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ علىٰ ما هو عليه في الواقع لا خلاف فيه لأنه يرجع إلىٰ تصديق النبي ﷺ.

به ـ أن طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرّماً الّا من حيث كونها معصية دلّ العقل علىٰ قبحها واستحقاق العقاب بها.

فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلّف الاّ أنه فعله لا لداعي الوجوب، لم يكن عليه شيء، نعم، لو أخذ في ذلك الفعل نيّة القربة فالإتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به، ولذا قيّدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما المعيّن تعبّدياً، فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا علم اجمالاً بحكم مردّد بين الحكمين، وفرضنا اجراء الأصل في نفي الحكمين الذين علم بكون أحدهما حكم الشارع، والمفروض ـ أيضاً ـ عدم مخالفتهما في العمل، فلا معصية ولا قبح، بل وكذلك لو

(فالحقّ ـ مع فرض عدم قيام الدليل علىٰ وجوب الالتزام بما جاء به الشارع، علىٰ ما جاء به ـ أن طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرّماً الّا من حيث كونها معصية).

وملخص ما أفاده المصنّف‍‌ﷺ هو عدم حرمة المخالفة الالتزامية، وإنّما المحرّم هو المعصية والمخالفة العملية التي حكم العقل بقبحها واستحقاق العقاب عليها.

ثم يقول المصنّف‍‌ﷺ: (فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب الشي).

مثل: دفن المسلم مثلاً، ثم أتىٰ المكلّف به من دون التزامه بوجوبه سقط الأمر عنه، ولم يكن عليه شيء من المعصية لأنّه لم يأت بما هو محرّم، فإذا لم تكن المخالفة الالتزامية محرّمة في العلم التفصيلي لم تكن محرّمة في صورة العلم الإجمالي بطريق أوْلىٰ، فلا فرق بينهما من جهة جواز المخالفة الالتزامية، وإنّما الفرق بينهما من حيث جريان الأصل في الثاني دون الأول.

ثم يتوهّم من كلامه‍‌ﷺ حيث قال: (إلّا أنه فعله لا لداعي الوجوب).

إن مراده من الالتزام في المقام هو الإتيان بالواجب بداعي الوجوب، وليس ما يتوهّم من كلامه بمقصودٍ يقيناً، كيف وقصد الوجه ليس بمعتبر في العبادات فضلاً عن التوصّليات؟! فمراده هو نفي الإتيان بالفعل من دون البناء علىٰ وجوبه شرعاً، ثم المراد من الالتزام هو الإتيان من حيث كون الفعل واجباً لينطبق العمل عليه، وهذا بخلاف قصد الوجه حيث يجعل الوجوب غاية للفعل.

فرضنا عدم جريان الأصل، لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي.

فلخّص الكلام: أن المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة، ومخالفة الأحكام الفرعية إنّما هي في العمل، ولا عبرة بالالتزام وعدمه.

ويمكن أن يقرّر دليل الجواز ـ أي: جواز المخالفة فية ـ بوجه أخصر: وهو أنه لو وجب الالتزام، فإن كان بأحدهما المعيّن واقعاً فهو تكليف من غير بيان ولا يلزمه أحد، وإن كان بأحدهما علىٰ وجه التخيير فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل ، فلا بدّ له من خطاب آخر، وهو مع أنه لا دليل عليه غير معقول، لأن الغرض من هذا الخطاب

(وكذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل).

والحاصل أن المحرّم في الشرع هو المخالفة من حيث العمل لا المخالفة من حيث الالتزام، فلا يحرم عدم الالتزام ولو فرضنا عدم جريان الأصل في باب دوران الأمر بين المحذورين وقلنا باختصاص أدلة البراءة بموارد الشك البدوي، لأن عدم جريان الأصل لا يكون موجباً لحرمة المخالفة الالتزامية.

(لما عرفت من ثبوت ذلك).

أي: عدم حرمة المخالفة الالتزامية، وعدم تحقّق المعصية في مورد العلم التفصيلي مع أن الأصل لا يجري في مورد العلم التفصيلي بالاتّفاق.

(ويمكن أن يقرّر دليل الجواز ـ أي: جواز المخالفة فيه ـ بوجه أخصر).

والمستفاد من كلامه السابق إلىٰ هنا هو عدم الدليل علىٰ وجوب الالتزام، وكذا عدم الدليل علىٰ عدم وجوبه.

ثم من هنا يبدأ ﷺ بإقامة الدليل علىٰ عدم وجوب الالتزام ثم يثبت جواز المخالفة من حيث الالتزام بالدليل.

وبيان الدليل: أنه لو كان الالتزام واجباً في مورد العلم الإجمالي لكان واجباً؛ إمّا بالتخيير أو بالتعيين، والتالي بكلا قسميه باطل، فالمقدّم مثله، ولا بدّ في القياس الاستثنائي من اثبات الملازمة أولاً، وبطلان التالي ثانياً حتىٰ ينتج رفع التالي رفع المقدم فنقول: إن الملازمة واضحة لأن الواجب في الشرع؛ إمّا تخييري أو تعييني. فلو كان الالتزام واجباً لكان بأحد القسمين.

المفروض كونه توصّلياً حصول مضمونه، أعني: ايقاع الفعل أو الترك تخييراً، وهو حاصل من دون الخطاب التخييري، فيكون الخطاب طلباً للحاصل، وهو محال، الّا أن يقال: إنّ المدّعي للخطاب التخييري إنّما يدعي ثبوته بأن يقصد منه التعبّد بأحد الحكمين، لامجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل، فينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل، فافهم هذا.

ثم بطلان القسم الثاني من التالي وهو الوجوب التعييني واضح لا يحتاج اثباته إلىٰ تكلّف، إذ يكون معناه هو وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي المعيّن عند الله المجهول عند المكلّف، فيلزم تكليف المكلّف بما لا يعلمه، وهذا تكليف بلا بيان والتكليف كذلك قبيح عقلاً ولم يقل به أحد شرعاً.

وبقي بطلان القسم الأول من التالي وهو كون وجوب الالتزام وجوباً تخييرياً فنقول: إن كل حكم يحتاج ثبوته في الشرع إلىٰ دليل دالّ عليه، ولم يكن في الشرع دليل دالّ علىٰ التخيير وذلك لأن الدليل لو كان لكان؛ إمّا الخطاب المجمل، أو غيره.

ولا يمكن اثبات التخيير بنفس ذلك الخطاب المجمل، كالأمر بدفن الكافر المردّد بين الإيجاب فيكون الدفن واجباً وبين التهديد، فيكون محرّماً لأن المستفاد من هذا الدليل هو الوجوب أو الحرمة فقط، فلا دليل يدلّ علىٰ التخيير أصلاً، فضلاً عن الالتزام.

والخلاصة أن نفس الخطاب لايمكن أن يكون دليلاً، فلو كان فلا بدّ أن يكون خطاباً آخر، ثم الخطاب الآخر؛ إمّا خطاب توصّلي أو تعبّدي، والأول مردود بوجهين:

الوجه الأول: هو عدم الدليل علىٰ وجود هذا الخطاب في الشرع.

والوجه الثاني: أنه غير معقول لأنه مستلزم لطلب ما هو حاصل وهو محال، وذلك لأن المكلّف قبل هذا الخطاب لا يخلو تكويناً من الفعل أو الترك، والمطلوب من هذا الخطاب ـ أيضاً ـ هو تخيير المكلّف بين الفعل والترك، فليس هذا الّا طلباً للحاصل، فإذا انتفىٰ التخيير بهذا البيان ينتفي وجوب الالتزام لأجل انتفاء موضوعه.

الثاني، أي: الخطاب التعبّدي مردود لأجل عدم الدليل عليه، ولا يرد عليه الإشكال المتقدم حتىٰ يكون مردوداً بالوجهين المذكورين في الخطاب التوصّلي فينحصر دفعه بعدم الدليل علىٰ ثبوته، فتحصّل من الجميع بطلان التالي بكلا شقّيه، فالنتيجة تكون عدم

وأمّا دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ فلا يثبت الّا الالتزام بالحكم الواقعي علىٰ ما هو عليه، لا الالتزام بأحدهما تخييراً عند الشك، فافهم.

هذا، ولكن الظاهر من جماعه من الأصحاب، في مسألة الإجماع المركّب، إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلىٰ حكم علم عدم كونه حكم الإمام في الواقع. وعليه بنوا عدم جواز

وجوب الالتزام.

قوله: (وأمّا دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ) دفع لما يتوهّم من عدم صحة ما تقدم من المصنّف من عدم الدليل علىٰ وجوب الالتزام، بل الدليل علىٰ وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ موجود، فيكون مقتضىٰ هذا الدليل المستفاد من الأخبار هو وجوب الالتزام تعييناً في مورد العلم التفصيلي بما جاء به النبي ﷺ، وتخييراً في مورد العلم الإجمالي إذ الالتزام بما جاء به النبي ﷺ يكون من لوازم الايمان.

ويدفع المصنف ﷺ هذا التوهّم بقوله: (فلا يثبت الّا الالتزام بالحكم الواقعي علىٰ ما هو عليه).

وحاصل ما أفاده المصنّف ﷺ دفعاً لهذا التوهّم أنّ الالتزام بما جاء به النبي ﷺ الذي يرجع إلىٰ تصديقه، وهو من لوازم الايمان هو الالتزام بالحكم الواقعي علىٰ ما هو عليه لا الالتزام بالحكم في مقام العمل، كما هو محل الكلام، فما ثبت بالدليل خارج عن محل الكلام، وما هو محل الكلام لا يثبت بذلك الدليل.

(فافهم) يمكن أن يكون اشارة إلىٰ توهّم ودفعه، وتقريب التوهّم هو أن وجوب الالتزام إذا ثبت بمقتضىٰ وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ ولو بما ذكر من الالتزام بالواقع علىٰ ما هو عليه لا يجوز الالتزام بالإباحة في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، لأنّ الالتزام بها يكون منافياً للالتزام بالحكم الواقعي المردّد بين الوجوب والحرمة.

وحاصل دفع هذا التوهّم أن الإباحة حكم ظاهري فلا منافاة بين الالتزام بها ظاهراً، وبين الالتزام بالحكم الواقعي علىٰ ما هو عليه، لعدم المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري، كما سيجيء في بحث الأمارات في الجمع بينهما.

(ولكن الظاهر من جماعة من الأصحاب، في مسألة الإجماع المركّب، إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلىٰ حكم علم عدم كونه حكم الإمام ﷺ في الواقع).

الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحاً لقول الإمام عليه السلام.

قال المصنّف قدس سره بعد ما حكم بجواز المخالفة الالتزامية: يظهر من جماعة عدم جواز المخالفة الالتزامية كالعملية حيث قالوا في مسألة الإجماع المركّب بالمنع من الرجوع إلىٰ حكم مخالف لما عند الامام عليه السلام، فمقتضىٰ إطلاق كلامهم هو المنع عن المخالفة عملية كانت أو التزامية.

(وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحاً لقول الإمام عليه السلام).

يعني: بنوا عدم القول بالفصل علىٰ المنع من الرجوع إلىٰ الحكم المخالف للواقع إذا كان القول بالفصل موجباً لطرح قول الإمام عليه السلام، كخرق الإجماع المركّب المستلزم لطرح قول الإمام عليه السلام.

فلا بدّ لنا من بيان الفرق بين الإجماع المركّب، وبين القول بعدم الفصل لأنـهما قد ينطبقان في مورد واحد، كالعيوب الموجبة لجواز فسخ النكاح، كالجنون والجذام والبرص والرتق والفتق والخصي والعنين، فإذا ذهب بعض الفقهاء إلىٰ جواز الفسخ بكل واحد منها، وذهب بعضهم إلىٰ عدم جواز فسخ النكاح بشيء منها، فإنّه يحصل من هـذين القـولين الإجماع علىٰ عدم الفرق بينها في الحكم وعدم التفصيل بينها من حيث الحكم، فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض خرق للإجماع المركّب وقول بالفصل.

فنقول: إن النسبة بينهما عموم من وجه، وذلك باعتبار اختلاف المناط والملاك فيهما، فإن الملاك في الإجماع المركّب هو الاختلاف علىٰ قولين. والملاك في القول بعدم الفصل هو تعدد الموضوع.

ثم عدم التفرقة في الحكم في المثال المذكور واجد لكـلا المـلاكـين، فـيكون مـادة الاجتماع بينهما لصدقهما معاً، ثم مادة الافتراق من جانب الإجماع المركّب كردِّ المشتري الجارية البكر بعد وطئها لأجل عيب فيها كالعمىٰ والبكم مثلاً، فإذا ذهب بعض الفـقهاء بعدم جواز الردّ مطلقاً، وبعضهم به مع الأرش لثبت منهم الإجماع علىٰ عدم جوازه مجاناً، فالقول به خرق للإجماع المركّب، وطرح لقول الإمام عليه السلام، ولا يصدق عـلىٰ هـذا المـثال القول بعدم الفصل لانتفاء ملاكه، وهو تعدّد الموضوع. ومادة الافتراق من جانب القـول بعدم الفصل، مثل: ما إذا اتفق الفقهاء علىٰ وحدة الحكم في الشك بين الاثنين والثلاث،

نعم، صرّح غير واحد من المعاصرين في تلك المسألة فيما إذا اقتضىٰ الأصلان حكمين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع بجواز العمل بكليهما، وقاسه بعضهم علىٰ العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات، لكن القياس في غير محلّه، لِما تقدم من أن الأُصول في الموضوعات حاكمة علىٰ أدلة التكليف، فإنّ البناء علىٰ عدم تحريم المرأة لأجل البناء بحكم الأصل علىٰ عدم تعلّق الحلف بترك وطئها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف علىٰ ترك وطئها، وكذا الحكم بعدم وجوب وطئها لأجل البناء علىٰ عدم الحلف

وبين الثلاث والأربع، ولكن لم يستقر رأيهم علىٰ وجوب صلاة الاحتياط بركعتين، فالقول بالفرق بين الشكّين في الحكم قول بالفصل ولا يصدق عليه الإجماع المركّب لانتفاء الاختلاف.

وبالجملة، من يقول بعدم جواز خرق الإجماع المركّب أو بعدم القول بالفصل لكونهما موجبين لطرح قول الإمام، يظهر من إطلاق منعه عدم جواز المخالفة الالتزامية كالعملية.

(نعم، صرّح غير واحد من المعاصرين في تلك المسألة فيما إذا اقتضىٰ الأصلان حكمين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع بجواز العمل بكليهما).

هذا من المصنف ردّ لإطلاق القول بالمنع المتقدّم، فحاصل ما صرّح به غير واحد هو جواز المخالفة الالتزامية، فيجوز في المثال السابق التمسك بأصالة عدم وجوب الأرش مع ردّ الجارية، ثم الحكم بجواز الردّ مجاناً مع أن هذا الحكم مستلزم للمخالفة الالتزامية، وكذا تجري أصالة عدم وجوب دفن الكافر، وعدم حرمة دفنه مع أن هذا الحكم مخالف للواقع ومستلزم للمخالفة الالتزامية، بل يكون مقتضىٰ إطلاق هذا القول هو جواز المخالفة العملية أيضاً.

(وقاسه بعضهم علىٰ العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات).

يعني: كما أن العمل بالأُصلين في الموضوعات كان جائزاً كذلك العمل بالأصلين في الاحكام يكون جائزاً، قياساً لها علىٰ الموضوعات.

(لكن القياس في غير محلّه) لأنّه قياس مع الفارق، وذلك لأن الأصل في الموضوعات مخرج لمجراه عن موضوع الحكم، كما تقدمّ مفصّلاً، هذا بخلاف ما في الأحكام حيث

علىٰ وطئها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطءٍ من حلف علىٰ وطئها وهذا بخلاف الشبهة الحكيمة، فإنّ الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجمال وليس مخرجاً لمجراه عن موضوعه حتىٰ لاينافيه جعل الشارع.

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجدٍ، إذ اللازم من منافاة الأُصول لنفس الحكم الواقعي، حتىٰ مع العلم التفصيلي ومعارضتها له، هو كون العمل بالأُصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام.

فإذا فرض جواز ذلك، لأنّ العقل والنقل لم يدلّا الّا علىٰ حرمة المخالفة العملية، فليس الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن إجراء الأُصول المتنافية في الواقع.

ولا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الإمامعليه السلام في مسألة الإجماع علىٰ طرحه من حيث العمل، إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجّة، فراجع كلماتهم

يكون ما فيها منافياً للحكم الواقعي، فلا يجري إذا كان مستلزماً للمخالفة العملية.

(لكن هذا المقدار من الفرق غير مجدٍ).

يعني: الفرق بما ذكر من أن الأصل في الموضوعات مخرج لمجراه عن موضوع الحكم الواقعي، فيكون حاكماً علىٰ دليل ذلك الحكم، والأصل في الأحكام منافٍ لنفس الحكم غير مفيد، إذ لا يوجب هذا الفرق عدم جواز جريان الأُصل في الشبهة الحكمية، إذ المانع من الأصل هو لزوم المخالفة العملية فلا تنافي بين الأصل وبين الحكم الواقعي.

ولا يلزم من إعمال الأُصول في الشبهة الحكمية الّا مجرد المخالفة من حيث الالتزام فقط، وهي لا تكون مانعة، والّا لكانت مانعة عن جريانها في الشبهة الموضوعية أيضاً، والمخالفة الالتزامية تكون جائزة حتىٰ مع العلم التفصيلي، فكيف بالعلم الإجمالي؟! فلا تكون مانعة عن الأُصول فلا مانع من الأُصول، لا في الشبهة الموضوعية ولا في الحكمية.

(ولا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الإمامعليه السلام في مسألة الإجماع علىٰ طرحه من حيث العمل).

فيكون مقتضىٰ ما أفاده المصنّفرحمه الله من حمل إطلاق المنع علىٰ طرح قول الإمامعليه السلام من حيث العمل عدم جواز المخالفة من حيث العمل، فلا يجوز خرق الإجماع المركّب أو القول بالفصل إذا كان موجباً لطرح قول الإمامعليه السلام عملاً لا إلتزاماً.

فيما إذا اختلفت الأُمّة علىٰ قولين ولم يكن مع أحدهما دليل، فان ظاهر الشيخ‌ﷺ الحكم بالتخيير الواقعي، وظاهر المنقول عن بعض طرحهما والرجوع إلىٰ الأصل، ولا ريب أن في كليهما طرحاً للحكم الواقعي، لأنّ التخيير الواقعي كالأصل حكم ثالث.

نعم، ظاهرهم في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم الاتّفاق علىٰ عدم الرجوع إلىٰ الإباحة وإن اختلفوا بين قائلٍ بالتخيير وقائلٍ بتعيين الأخذ بالحرمة.

والانصاف أنه لا يخلو عن قوّة لأن المخالفة العمليّة التي لاتلزم في المقام هي المخالفة دفعة وفي واقعة عن قصد وعمد.

فنحمل إطلاق كلامهم بالمنع عن طرح قول الإمام‌ﷺ علىٰ ما يكون منعه متيقّناً، وهو طرحه عملاً لأنّه طرح للحجّة فكلامهم وإن كان مطلقاً الّا أن هذا الإطلاق ليس مراداً لهم، كما يظهر من الرجوع إلىٰ كلماتهم (**فيما اذا اختلفت الأُمة علىٰ قولين ولم يكن مع أحدهما دليل**) يفي.

فإن المستفاد ممّا هو ظاهر المصنّف‌ﷺ من الحكم بالتخيير الواقعي، وظاهر المنقول عن بعض من طرحهما، والرجوع إلىٰ الأصل مطلقاً هو طرح ما هو عند الإمام‌ﷺ من الحكم الواقعي التزاماً لأن الإمام‌ﷺ يكون مع إحدىٰ الطائفتين قطعاً، ثم القوم قد أفتوا علىٰ منع خرق الإجماع المركّب، ومنع القول بالفصل لأن فيهما طرحاً لقول الإمام‌ﷺ، فيعلم منه أن مرادهم من إطلاق المنع هو منع الطرح عملاً لا التزاماً.

(**نعم، ظاهرهم في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم الاتّفاق علىٰ عدم الرجوع إلىٰ الإباحة**).

فإن المستفاد من ظاهرهم في هذه المسألة هو حرمة طرح قول الإمام‌ﷺ من حيث الالتزام كحرمته من حيث العمل لأنهم اتفقوا علىٰ عدم جواز الرجوع إلىٰ الإباحة، مع أن الإباحة لم تكن موجبة لطرح قول الإمام‌ﷺ من حيث العمل.

(**وإن اختلفوا بين قائل بالتخيير وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة**) لكون دفع مفسدة الحرمة أوْلىٰ من جلب المنفعة في الوجوب.

(**والانصاف أنه لا يخلو عن قوّة**).

يقول المصنّف‌ﷺ: إن عدم جواز الرجوع إلىٰ الإباحة لايخلو عن قوّة، ومن هنا يمكن

وأمّا المخالفة تدريجاً وفي واقعتين فهي لازمة البتة، والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعمد كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجاً عن قصد إليها من غير تقييد بحكم ظاهريّ عند كل واقعة. وحينئذٍ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك، إذ

أن يقال: إن ترجيح المصنّف‏ هنا عدم جواز الرجوع إلىٰ الإباحة ينافي ما تقدم منه من الحكم بجواز الرجوع إلىٰ الإباحة، وإن كان مستلزماً للمخالفة الالتزامية، فإنّه يقال: إن ترجيحه عدم الجواز هنا لا ينافي حكمه بالجواز سابقاً.

وذلك لأن الرجوع إلىٰ الإباحة المستلزم للمخالفة الالتزامية تارةً: لا يؤدّي إلىٰ المخالفة العملية، وأُخرىٰ: يؤدّي إلىٰ ذلك ولو تدريجاً.

فما تقدّم منه هو القسم الأول الذي لا يؤدّي إلىٰ المخالفة العملية، وما ذكره هنا من ترجيح عدم الجواز ناظر إلىٰ القسم الثاني الذي يؤدّي إلىٰ المخالفة العملية ولو تدريجاً في واقعتين، كالالتزام بإباحة دفن الكافر المردّد أمره بين الوجوب والحرمة، فيدفنه المكلّف تارةً، ويتركه مرّة ثانية، فيلزم من الفعل تارةً والترك أُخرىٰ المخالفة العملية، ثم العقل لا يفرق بين المخالفة دفعة، وبينها تدريجاً في الحكم بالقبح، والحاصل أن عدم جواز الرجوع إلىٰ الإباحة لا يخلو عن قوة لوجهين:

الوجه الأول: أنه يؤدّي إلىٰ المخالفة العملية، كما أشار إليه المصنّف‏ بقوله: (**لأن المخالفة العملية ... إلىٰ آخره**).

والوجه الثاني ماسيأتي في كلامه حيث يقول: (**ويمكن استفادة الحكم**) يعني: وجوب الالتزام بأحدهما المخيّر، فلازم التخيير هو عدم الرجوع إلىٰ الإباحة، بل يجب الالتزام بأحدهما المخيّر.

قوله: (**من غير تقييد بحكم ظاهريّ عند كل واقعة**) دفع لما يَرِدُ علىٰ ما ذكره المصنّف‏ من عدم جواز المخالفة العملية التدريجية.

وتقرير الإشكال أن ما ذكره المصنّف‏ من عدم جواز المخالفة العملية التدريجية مخالف لِمَا ورد في الشرع من وقوع المخالفة التدريجية كتقليد المقلد تارة ممّن يفتي بوجوب صلاة الجمعة، فيأتي بها مدّة طويلة ثم يقلّد ممّن يفتي بحرمتها، فيتركها كذلك، فيعلم بالمخالفة العملية لأنّها إن كانت واجبة فقد تركها وإن كانت محرمة، فقد أتىٰ بها.

في عدمه ارتكاب لِمَا هو مبغوض للشارع يقيناً عن قصد، وتعدّد الواقعة إنّما يجدي مع الإذن من الشارع عند كل واقعة، كما في تخيير الشارع للمقلّد بين قولي مجتهدَين تخييراً مستمراً يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلىٰ الآخر، وأما مع عدمه فالقادم علىٰ ما هو مبغوض للشارع يستحق ـ عقلاً ـ العقاب علىٰ ارتكاب ذلك المبغوض. أمّا لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه علىٰ مخالفة الواقع لو اتفقت.

ويمكن استفادة الحكم ـ أيضاً ـ من فحوىٰ أخبار التخيير عند التعارض، لكن هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدّد فيها الواقعة، حتىٰ تحصل المخالفة العملية تدريجاً.

وكذا ما ورد من الحكم بالتخيير في العمل بالخبرين اللذَين دلّ أحدهما علىٰ وجوب شيء، والآخر علىٰ حرمته، فمقتضىٰ التخيير أن المكلّف تارةً يعمل بما دل علىٰ الوجوب فيأتي به، وأُخرىٰ يعمل بما دل علىٰ الحرمة فيتركه، ثم يعلم بالمخالفة العملية؛ إمّا لتركه واجباً أو لفعله حراماً، ثم هذا يتمّ علىٰ تقدير كون التخيير استمرارياً لا ابتدائياً وغيرهما من الموارد.

والجواب عنه: إن المخالفة العملية التدريجية تكون محرمة إذا لم يرد إذن من الشارع فيها، وفي هذه الموارد قد أذن الشارع بها، فلا تكون محرمة، وبعبارة أُخرىٰ: إنها محرّمة إذا لم يكن في موردها حكم ظاهري، وأمّا إذا كان في موردها حكم ظاهري كوجوب عمل المقلّد بفتوىٰ الشخصين في الزمانين، فلا إشكال في جواز المخالفة العملية لإذن الشارع.

(وحينئذٍ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك).

يعني: حين حكم العقل بقبح المخالفة العملية التدريجية، وعدم ثبوت إذن من الشارع بالأخذ بأحدهما كمورد التقليد يجب علىٰ المكلّف بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك مادام حيّاً، إذ في عدم الالتزام كذلك يقع فيما هو مبغوض عند الشارع من المخالفة العملية، وتعدّد الواقعة لا يجدي في جواز المخالفة العملية التدريجية إلّا مع إذن من الشارع، وأمّا مع عدم الإذن فالقادم علىٰ ما هو مبغوض للشارع من المخالفة العملية التدريجية يستحقّ ـ عقلاً ـ العقاب علىٰ ارتكاب ما هو المبغوض عنده.

قوله: (ويمكن استفادة الحكم) اشارة إلىٰ الوجه الثاني الدال علىٰ عدم جواز الرجوع إلىٰ

فالمانع في الحقيقة هي المخالفة العملية القطعية ولو تدريجاً مع عدم التعبّد بدليل ظاهري، فتأمّل جداً.

هذا كلّه في المخالفة القطعية للحكم المعلوم اجمالاً من حيث الالتزام، بأن لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر إذا اقتضت الأُصول ذلك.

وأمّا المخالفة العملية، فإن كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت في الشبهة الموضوعية، كارتكاب الإنائين المشتبهين المخالف لقول الشارع: اجتنب عن

الإباحة.

فتقريب هذا الوجه هو أن الحكم بالتخيير في المقام يستفاد ممّا دلّ عليه في باب تعارض الخبرين اللذين يعلم بكذب أحدهما مع احتمال كذبهما معاً، فإذا ثبت التخيير هناك مع احتمال كذبهما ثبت في المقام بطريق أوْلىٰ للقطع بكون أحدهما مطابقاً للواقع.

ثم المراد بالتخيير في المقام هو التخيير الابتدائي لأنّ التخيير الاستمراري يؤدّي إلىٰ المخالفة العملية التدريجية كالإباحة، فلا معنىٰ لترجيحه عليها.

(فتأمّل) لعلّه اشارة إلىٰ عدم استفادة التخيير ممّا دلّ عليه في باب التعارض، وذلك للفرق بين المقامين، لأنّ التخيير في باب تعارض الخبرين يكون بين الحجّتين، وهذا بخلاف المقام حيث يكون التخيير فيه بين الحكمين، فيكون المقام خارجاً عن باب التعارض، فلا يدلّ ما دلّ علىٰ التخيير في باب التعارض عليه في المقام أصلاً، فضلاً عن دلالته بالأوْلوية.

(**وأمّا المخالفة العملية، فإن كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها** ...إلى آخره).

ثم المخالفة العملية لها أقسام لأن المخالفة تارة تكون لخطاب معين معلوم تفصيلاً، والاشتباه وقع في متعلّقه كما في كلام المصنّف‏، وأُخرىٰ تكون لخطاب مردّد بين الخطابين.

ثم الخطابان تارة يكونان من نوع واحد ككونهما تحريميين أو وجوبيين، وأُخرىٰ يكونان من نوعين كالوجوب والحرمة، وعلىٰ جميع الأقسام تارةً تكون الشبهة حكمية وأُخرىٰ موضوعية.

ثم يقول المصنّف بعدم جوازمخالفة الخطاب التفصيلي حيث قال: (**فإن كانت لخطاب**

النجس، أو كترك القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم، لأن ذلك معصية لذلك الخطاب، لأنّ المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإنائين، ووجوب صلاة الظهر والعصر ـ مثلاً ـ قصراً أو إتماماً، وكذا لو قال: اكرم زيداً، واشتبه بين شخصين، فإنّ ترك إكرامهما معصية.

فإن قلتَ: إذا أجرينا أصالة الطهارة في كل من الإنائين وأخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما ـ بناءً علىٰ طهارة كل منهما ـ مخالفة لقول الشارع: اجتنب عن النجس.

تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الإنائين المشتبهين المخالف لقول الشارع: اجتنب عن النجس).

فمقتضىٰ خطاب الشارع: اجتنب عن النجس، هو وجوب الاجتناب عنه سواء كان معلوماً تفصيلاً أو مردّداً بين الإنائين ومعلوماً اجمالاً، فارتكاب الإنائين مخالفة للخطاب التفصيلي، وهي محرّمة شرعاً وقبيح عقلاً بلا إشكال.

هذا في الشبهة الموضوعية، وكذلك في الشبهة الحكمية كما أشار إليها (كترك القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم) بحيث تكون الشبهة حكمية، كما إذا لم يعلم المكلّف أن وظيفته في السفر إلىٰ أربعة فراسخ مع بقائه قبل الرجوع في آخر المسافة ليلاً أو أكثر هل هي القصر أو الإتمام؟ فلا يجوز عليه ترك الصلاة أصلاً، بحيث لا يأتي بها لا قصراً ولا تماماً لأنّه مخالفة لخطاب تفصيلي من الشارع وهو قوله: صلِّ الظهر.

نعم، الخطاب بوجوب القصر في السفر والتمام في الحضر يكون مردّداً بين الخطابين في مورد الاشتباه الّا أن مخالفتهما ترجع إلىٰ مخالفة ما هو الجامع بينهما المعلوم تفصيلاً، فترجع المخالفة إلىٰ مخالفة الخطاب التفصيلي.

ثم لا فرق في عدم جواز مخالفة الخطاب التفصيلي في الشبهة الموضوعية بين كونها تحريمية كمثال الإنائين. أو وجوبية كقول المولىٰ لعبده: اكرم زيداً، ثم اشتبه زيد بين الشخصين، فإن ترك إكرامهما مخالفة للخطاب التفصيلي، وهو: اكرم زيداً.

قوله: (فإن قلتَ: إذا أجرينا أصالة الطهارة ... إلىٰ آخره) اشارة إلىٰ اشكال يتوجّه عليه ممّا ذكر سابقاً من أن الأصل في الشبهة الموضوعية يخرج مجراه عن موضوع التكليف،

قلتُ: أصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص إنّما توجب جواز ارتكابه من حيث هو، وأمّا الإناء النجس الموجود بينهم فلا أصل يدل علىٰ طهارته، لأنّه نجس يقيناً، فلا بدّ؛ إمّا من اجتنابهما تحصيلاً للموافقة القطعية، وإمّا أن يجتنب أحدهما فراراً عن المخالفة القطعية، علىٰ الاختلاف المذكور في محلّه.

هذا، مع أن حكم الشارع بخروج مجرىٰ الأصل عن موضوع المكلّف به الثابت بالأدلة الاجتهادية لا معنىٰ له الّا رفع حكم ذلك الموضوع، فرجع أصالة الطهارة إلىٰ عدم وجوب

فيكون حاكماً علىٰ ما دلّ علىٰ ثبوت التكليف.

ففي المقام أصالة الطهارة في كل واحد من الإنائين تخرجهما عن موضوع ما دلّ علىٰ وجوب الاجتناب عن النجس، فلا يكون في ارتكابهما بعد الحكم بطهارتهما بحكم من الشارع حيث قال: (كل شيء طاهر حتىٰ تعلم أنّه نجس)[1] مخالفة عملية لقول الشارع: اجتنب عن النجس.

(قلتُ: أصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص إنّما توجب جواز ارتكابه من حيث هو ...إلىٰ آخره) وما أجاب به المصنّف يرجع إلىٰ الجوابين:

الأول: أن الأصل في أطراف العلم الاجمالي يجري، ولكن في كل طرف مع قطع النظر عن العلم الاجمالي، فيوجب جواز ارتكاب كل طرف مع قطع النظر عن الحكم المعلوم، فالأصل لا يرفع ما هو النجس الموجود بينهما مع أن التكليف بوجوب الاجتناب قد تنجّز بالعلم الاجمالي، فلا بدّ من الاجتناب عن كلا الإنائين تحصيلاً للموافقة القطعية، أو عن أحدهما فراراً من المخالفة القطعية، فلا يجري الأصل للزوم المخالفة العملية.

ثم أشار إلىٰ الجواب الثاني بقوله:

(هذا، مع أن حكم الشارع بخروج مجرىٰ الأصل ... إلىٰ آخره).

هذا الجواب يرجع إلىٰ الفرق بين الأصل الجاري في السابق في الشبهة الموضوعية، مثل: أصل تعلّق الحلف بالوطءِ أو تركه، وبين الأصل في المقام بعد تسليم شمول أدلة الأصول موارد العلم الإجمالي.

---

(١) الوسائل ٣: ٤٦٧، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ٤. وفيه: (كل شيء نظيف حتىٰ تعلم أنّه قذر...).

الاجتناب المخالف لقوله: اجتنب عن النجس، فافهم.

وإن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردّد بين خطابين، كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان، أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبيّ ﷺ، ففي المخالفة القطعية حينئذٍ وجوه:

أحدها: الجواز مطلقاً، لأنّ المردد بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتىٰ يحرم ارتكابه، وكذا المردّد بين الدعاء والصلاة، فإن الإطاعة

والفارق بينهما لزوم التناقض من اجراء الأصل في المقام دون السابق لأنّ مرجع الأصل في المقام هو عدم وجوب الاجتناب عن النجس المناقض لقول الشارع: اجتنب عن النجس، فيكون هذا قرينة عقلية علىٰ تخصيص أدلة الأُصول باخراج موارد العلم الإجمالي عنها.

(فافهم) لعلّه اشارة إلىٰ دفع ما يتوهّم من أنّ المصنّف قد حكم في السابق بجواز إجراء الأُصول في موارد العلم الإجمالي، فكيف يقول في المقام بعدم جوازه؟ ثم تقريب الدفع هو الفرق بين المقام وبين ماسبق من حيث وجود المانع وعدمه، والمانع الذي هو لزوم المخالفة العملية موجود في المقام دون السابق.

(وإن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردّد بين خطابين، كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان، أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبيّ ﷺ، ففي المخالفة القطعية حينئذٍ وجوه).

فالشبهة في مورد تردّد الخطاب بين الخطابين تارةً تكون موضوعية، كما أشار إليها بقوله: كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة، وأُخرىٰ حكمية كما أشار إليها بقوله: أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان، أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبيّ ﷺ، ففي المثال الأول لا يعلم المكلّف بأنه مخاطب بخطاب: اجتنب عن النجس، أو بخطاب: اجتنب عن الأجنبية، وفي المثال الثاني لا يعلم بأن ما توجّه إليه من الخطاب هو خطاب: اقرأ الدعاء عند رؤية الهلال، أو خطاب: صلِّ علىٰ النبيّ ﷺ، ففي المخالفة القطعية ـ حينئذٍ ـ كما يقول المصنّف ﷺ وجوه أربعة:

(أحدها: الجواز مطلقاً).

والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها.

الثاني: عدم الجواز مطلقاً، لأن مخالفة الشارع قبيحة ـ عقلاً ـ مستحقّة للذمّ عليها، ولايعذر فيها الّا الجاهل بها.

أي: سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية وسواء كان الخطابان من نوع واحد أو من نوعين، ثم الوجه في ذلك أن الشك في كل خطاب في أطراف العلم الإجمالي يرجع إلىٰ الشك البدوي، والرجوع إلىٰ البراءة في الشك البدوي مسلّم عند الأُصوليين، وبيان كون الشك بدوياً لأن المفروض هو عدم العلم بوجود أحد الخطابين بالخصوص في مورد العلم الإجمالي، والعقل لا يحكم بوجوب الإطاعة الّا بعد علم المكلّف بتوجّه الخطاب إليه مفصلاً.

وبيان آخر: إن تنجّز التكليف يتوقف علىٰ أمرين:

الأمر الأول: هو ثبوت الخطاب الواقعي من الشارع حتىٰ تتحقّق الكبرىٰ الكلّية الشرعية كقول الشارع: اجتنب عن الخمر، بمعنىٰ كل خمر يجب الاجتناب عنه.

الأمر الثاني: هو ثبوت الصغرىٰ وضمّها إلىٰ تلك الكبرىٰ المعلومة تفصيلاً أو إجمالاً، حتىٰ يقال في الأول: هذا المائع المعيّن خمر، وكل خمر يجب الاجتناب عنه، ويقال في الثاني: الخمر موجود ومعلوم إجمالاً في الإنائين المشتبهين، وكل خمر يجب الاجتناب عنه، فالنتيجة هي وجوب الاجتناب عن الإنائين المشتبهين لوجود الخمر فيهما.

وهذا بخلاف ما إذا كان المشتبه خطاباً مردّداً بين الخطابين كقول الشارع: اجتنب عن النجس، أو اجتنب عن هذه المرأة، فالصغرىٰ فيه لم تكن معلومة إجمالاً، إذ لم تكن الصغرىٰ؛ إمّا هذا المائع نجس أو ذاك المائع، وإمّا هذه المرأة أجنبية أو تلك المرأة حتىٰ تكون معلومة إجمالاً، فلم تكن الصغرىٰ معلومة إجمالاً في المقام، ثم لم يرد في الشرع خطاب كان متعلّقاً بالمردّد بين النجاسة والأجنبية حتىٰ تكون معلومة تفصيلاً لأنّ العنوان المردّد يكون معلوماً تفصيلاً.

(الثاني: عدم الجواز مطلقاً) قد علم وجه الإطلاق في الوجه الأول.

والوجه فيه أنّ العقل بعد إدراكه الإرادة الحتمية من الشارع بفعل شيء أو تركه سواء كانت معلومة بالتفصيل أو الإجمال يحكم بقبح المخالفة القطعية، فلا تجوز مخالفة

الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأُولىٰ دون الثانية، لأنّ المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حدِّ الإحصاء، بخلاف الشبهات الحكمية، كما يظهر من كلماتهم في مسائل الإجماع المركّب. وكان الوجه ما تقدّم من أن الأُصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف، بخلاف الأُصول في الشبهات الحكمية، فإنّها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

وقد عرفت ضعف ذلك، وأن مرجع الإخراج الموضوعي إلىٰ رفع الحكم المترتّب علىٰ ذلك، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي الّا أنّه حاكم عليه

الشارع وأمّا ما ذكر في الوجه الأول من رجوع الشك إلىٰ الشك البدوي فمردود، إذ العلم الإجمالي موجود وجداناً، فكيف يعقل أن يكون الشك في مورده شكاً بدوياً؟!

(الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأُولىٰ دون الثانية).

فلا بدّ من إثبات الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية.

ثم قال المصنّف في الفرق بينهما: (لأن المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حدِّ الإحصاء، بخلاف الشبهات الحكمية).

فلا بدّ من إثبات وقوع المخالفة العملية في الشبهات الموضوعية، فيشير المصنّف إليه بقوله: (وكان الوجه ما تقدّم من أن الأُصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف) ثم يردّه بقوله: (وقد عرفت ضعف ذلك).

حيث تقدم منه قوله: فمرجع أُصالة الطهارة إلىٰ عدم وجوب الاجتناب المخالف، أي: المناقض لقوله: اجتنب عن النجس، فلا يجري الأصل في الشبهة الموضوعية.

ثم لعلّ نظر الفارق يكون إلىٰ ما تقدّم من جواز مخالفة العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي، حيث كانت هذه الموارد من الشبهات الموضوعية، ويردّه توجيه المصنّف هذه الموارد بالالتزام علىٰ أحد الأُمور علىٰ نحو منع الخلوّ.

نعم، عدم جواز المخالفة في الشبهات الحكمية لا إشكال فيه (كما يظهر من كلماتهم في مسائل الإجماع المركّب) حيث حكموا في هذه المسائل بعدم جواز خرق الإجماع، وعدم جواز القول بالفصل، وذلك لعدم جواز طرح الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً بين القولين.

لا معارض له، فافهم.

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيئين، وبين اختلافه كوجوب الشيء وحرمة آخر.

والوجه في ذلك أن الخطابات في الواجبات الشرعية بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل، فترك البعض معصية عرفاً، كما لو قال المولى: افعل كذا وكذا وكذا، فإنّه بمنزلة: افعلها جميعاً، فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معيّناً أو واحد غير معيّن عنده.

نعم، في وجوب الموافقة القطعية بالإتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبنيّ على أن مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة اليقينية العلمية عنه، أو يُكتفى بأحدهما حذراً عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء، وتعدّ معصية عندهم وإن لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل.

قوله: (إنّه) أي: الأصل (حاكم عليه) اشارة إلى بيان الفرق بين الأصل في الشبهة الموضوعية وبينه في الشبهة الحكمية، حيث تكون الأُصول في الأولى حاكمة عليه، أي: على الدليل الدال على ثبوت التكليف، فيكون الأصل نافياً للموضوع، والأصل في الشبهة الحكمية يكون مناقضاً للدليل الدال على ثبوت الحكم الواقعي، فيكون معارضاً له.

(فافهم) لعلّه اشارة إلى عدم الفرق بين الأصل في الشبهة الموضوعية والحكمية من جهة كونه موجباً للمخالفة العملية في كلتا الشبهتين، فلا يجري الأصل فيهما لوجود مانع، وهو لزوم المخالفة العملية.

(الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيئين، وبين اختلافه كوجوب الشيء وحرمة آخر).

والوجه لهذا التفصيل أن الخطابات الشرعية فيما إذا كانت متّحدة بالنوع ترجع إلى خطاب واحد تفصيلي منتزع عنها، ففي الواجبات قول الشارع: افعل الصلاة وافعل الصوم، وهكذا يرجع إلى: افعلها، وقوله في المحرمات يرجع إلى: لا تفعلها، فتكون مخالفة أحدها مستلزمة لمخالفة الخطاب التفصيلي الجامع لها.

فتحقّق المعصية والمخالفة لأن المعصية في مذهب هذا المفصّل هي مخالفة الخطاب التفصيلي والإطاعة هي موافقته، وهذا بخلاف ما اذا كانت الخطابات مختلفة بالنوع فيبقى

والأقوىٰ من هذه الوجوه هو الوجه الثاني، ثم الأول، ثم الثالث، ثم الرابع. هذا كلّه في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلّف به.

وأمّا الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلّف بذلك الحكم فقد عرفت أنه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردّد بين شخصين، كأحكام الجنابة المتعلّقة بالجنب المردّد بين واجدي المني، وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردّده بين موضوعين، كحكم

الخطاب فيها مردداً بين الخطابين لعدم الجامع بينهما.

ويمكن ردّ هذا الوجه بأن يقال: هل تكون معصية كل واحد منها فيما إذا كانت متّحدة بالنوع معصية لما هو مطلوب الشارع أم لا تكون كذلك؟

فعلىٰ الأول نقول: إن الأمر كذلك فيما إذا كانت مختلفة بحسب النوع.

وعلىٰ الثاني: يلزم الخلف عند المفصّل لأنّه يقول بأن مخالفة كل خطاب مستلزمة لمعصية ما هو المطلوب عند الشارع.

(والأقوىٰ من هذه الوجوه هو الوجه الثاني، ثم الأول، ثم الثالث).

ويظهر وجه كون الثاني أقوىٰ عند المصنّف ممّا تقدم منه من عدم تجويزه المخالفة العملية لأنها قبيحة عقلاً، ولا يعذر فيها شرعاً الّا الجاهل بها جهلاً بسيطاً، ثم ضعّف الوجه الأول، والثالث، والرابع، وقد تقدّم مفصلاً فلا يحتاج إلىٰ التكرار.

نعم، علىٰ تقدير بطلان الوجه الثاني، فالأقوىٰ هو الوجه الأول، يعني: جواز المخالفة مطلقاً لأن العقل لا يفرّق بين كون الشبهة حكمية وبين كونها موضوعية، ولا بين المتّحد بالنوع والمختلف به.

ثم *الثالث*، يعني: علىٰ تقدير بطلان الأول والثاني، فالأقوىٰ التفصيل بين الشبهة الموضوعية، فيقال فيها بجواز المخالفة العملية لأن الأصول فيها تكون حاكمة علىٰ أدلة التكاليف بخلاف الشبهات الحكمية.

ثم *الوجه الرابع* فباطل جدّاً لأن الاختلاف غير مُجدٍ، فإنّ المختلف بالنوع -أيضاً- يرجع إلىٰ خطاب واحد تفصيلي هو ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾[1] فافهم!

---

(١) النساء: ٥٩.

الخنثىٰ المردّد بين الذكر والأُنثىٰ.

أمّا الكلام في الأوّل فمحصّله: أن مجرد تردّد التكليف بين شخصين لا يوجب علىٰ أحدهما شيئاً.

إذ العبرة في الإطاعة والمعصية بتعلّق الخطاب بالمكلّف الخاص، فالجنب المردّد بين شخصين غير مكلّف بالغسل وإن ورد من الشارع أنه يجب الغسل علىٰ كل جنب، فإن كلّاً منهما شاكّ في توجّه هذا الخطاب إليه، فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب غير الموجّه إليه.

نعم، لو اتّفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجّه الخطاب إليه دخل في اشتباه متعلّق التكليف الذي تقدّم حكمه بأقسامه.

ولا بأس بالإشارة إلىٰ بعض فروع المسألة، ليتّضح انطباقها علىٰ ما تقدّم في العلم الإجمالي بالتكليف:

(وأمّا الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلّف بذلك الحكم ... إلىٰ قوله: وأمّا الكلام في الأول).

فيقول المصنّف ﷺ: مجرد تردّد المكلّف بين شخصين لا يوجب علىٰ أحدهما شيئاً، بمعنىٰ أن العلم الإجمالي بجنابة أحدهما لا يوجب غسلاً، إذ العقل يحكم بقبح المؤاخذة من الشارع ما لم يعلم المكلّف بتوجّه الخطاب إليه، ومن الضروري أن كلّ واحد من واجدي المني في الثوب المشترك لا يعلم بتوجّه التكليف إليه، بل شاكّ به، فإذا ترك الغسل لا يعلم كل واحد منهما أنّه خالف ما دلّ علىٰ وجوب الغسل للجنابة أم لا؟

نعم، يعلم إجمالاً بأن أحدهما قد خالف ما دلّ علىٰ وجوب الغسل، وهذا العلم لايكون مانعاً من الرجوع إلىٰ البراءة لأنّ العلم الإجمالي يوجب تنجّز التكليف فيما لم يكن أحد الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء، والتكليف علىٰ كل تقدير كان متوجّهاً إلىٰ المكلّف.

وفي المقام يكون أحد الأطراف، وهو جنابة غيره خارجاً عن محل الابتلاء فلا يتخير التكليف، كما اشار إليه المصنّف ﷺ بقوله: (**إذ العبرة في الإطاعة والمعصية بتعلّق الخطاب بالمكلّف الخاص**) المعيّن، والمفروض في المقام أن كلّاً منهما شاكّ بتوجّه الخطاب إليه،

فمنها: حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف أو لغيره، بناءً علىٰ تحريم إدخال الجنب أو إدخال النجاسة غير المتعدّية.

فإن قلنا: إن الدخول والإدخال متحقّقان بحركة واحدة دخل في المخالفة المعلومة تفصيلاً، وإن تردّد بين كونه من جهة الدخول أو الإدخال.

وإن جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن، فإن جعلنا الدخول والإدخال راجعين إلىٰ عنوان محرّم واحد، وهو القدر المشترك بين إدخال النفس وإدخال الغير، كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلي، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

فيجري الأصل من دون معارض.

والحاصل أنّ الجنب الذي تعلّق به الخطاب غير متعيّن، وما هو متعيّن، أعني: الجنب المردّد ليس بمتعلّق للخطاب شرعاً لأن الخطاب في الشرع لم يتعلّق بالمردّد حتىٰ يكون الجنب المردّد بين الشخصين متعلّقاً للخطاب حتىٰ يكون الغسل واجباً علىٰ كل واحد منهما لكونه مصداقاً.

(فمنها: حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف أو لغيره).

يعني: ومن الفروع التي يتفق لأحدهما فيها العلم بتوجّه الخطاب إليه هو ما إذا حمل أحدهما الآخر المذكور في كلام المصنّف؛، ثم العلم بتوجّه الخطاب إلىٰ أحدهما في هذه المسألة موقوف علىٰ أُمور ذكرها المصنّف؛:

منها: تحريم إدخال الجنب أو النجاسة غير المتعدّية في المسجد.

ومنها: كون الجنابة مانعاً واقعياً لا مانعاً علمياً.

ومنها: بأن لا يكون الحكم الظاهري في حقّ أحدهما نافذاً في حقّ الآخر.

ومنها: تحقّق الإدخال والدخول بحركة واحدة، وهي وضع القدم في المسجد.

فبعد هذه الأُمور يعلم المكلّف تفصيلاً بحرمة الحركة؛ إمّا من جهة كونها دخولاً أو إدخالاً، فهذا الحمل أي: حمل أحدهما الآخر (دخل في المخالفة المعلومة تفصيلاً).

(وإن جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن).

يعني: إن جعلنا الدخول والإدخال فعلين متعدّدين متغايرين في الخارج كما يكونا متغايرين مفهوماً في الذهن، فيقال إنّ هذه الحركة ليست الّا الدخول، وأمّا الإدخال فهو

وإن جعلنا كلّاً منهما عنواناً مستقلاً دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال، الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمّة، وكذا من جهة دخول المحمول واستيجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول والإدخال عليه، أو فرض عدمها، حيث إنّه عَلِم إجمالاً بصدور أحد المحرّمين؛ إمّا دخول المسجد جُنباً أو استيجار جنب للدخول في المسجد.

الّا أن يقال بأنّ الاستيجار تابع لحكم الأجير، فإذا لم يكن هو في تكليفه محكوماً بالجنابة، وأُبيح له الدخول في المسجد، صحّ استيجار الغير له.

يكون من لوازمه، فالحامل يعلم إجمالاً حرمة أحدهما، وحينئذٍ تارةً نقول: إن الدخول والإدخال يكونان راجعين إلىٰ عنوان محرّم واحد، وأُخرىٰ لا يكونان كذلك، بل هما عنوانان مستقلان، فإن جعلناهما من القسم الأول، فيكون ما هو المحرم هو القدر المشترك بين إدخال النفس وإدخال الغير، فيكون الفعلان من المخالفة المعلومة بالخطاب التفصيلي، وهو قول الشارع: لا تُدْخل الجنب في المسجد، فتكون معصية بلا شك.

وعلىٰ الثاني كما أشار اليه المصنّف بقوله: (وإن جعلنا كلّاً منهما عنواناً مستقلاً دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال، الذي عرفت فيه الوجوه) الأربعة (المتقدّمة).

يعني: إن الدخول والإدخال كما يكونان متغايرين مصداقاً ومفهوماً كذلك لا يرجع كلاهما إلىٰ عنوان واحد، بل هما عنوانان مستقلان،كالنجاسة والأجنبية، دخل الفعلان في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال كقول الشارع فرضاً: اجتنب عن الدخول، أو اجتنب عن الإدخال، فيحصل للحامل العلم اجمالاً بمخالفة أحد الخطابين.

(وكذا من جهة المحمول واستيجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول والإدخال عليه أو فرض عدمها).

يعني: إن المحمول يعلم بارتكاب الحرام إمّا من جهة دخول المسجد جنباً، أو استيجاره جنباً، فيعلم بمخالفة الخطاب المردّد بين الخطابين، أي: اجتنب عن الدخول جنباً في المسجد، أو اجتنب عن استيجار الجنب للدخول في المسجد.

(الّا أن يقال بأن الاستيجار تابع لحكم الأجير).

بمعنىٰ أنه من جاز له الدخول في المسجد في حدِّ نفسه جاز للغير -أيضاً- استيجاره، ومن المعلوم أنّ الأجير في المقام يجوز له الدخول في المسجد لأنّه شاكٌ في كونه جنباً،

ومنها: اقتداء الغير بهما في صلاة أو صلاتين، فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة، والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإنائين، والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الإنائين.

وإن قلنا: إنّه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه، صحّ الاقتداء في صلاة، فضلاً عن صلاتين، لأنّهما طاهران بالنسبة إلىٰ حكم الاقتداء.

فمقتضىٰ أصل البراءة يجوّز له الدخول فصحّ للغير استيجاره.

(ومنها: اقتداء الغير بهما في صلاة أو صلاتين).

اقتداء الغير بهما في صلاة واحدة، كما إذا اقتدىٰ بأحدهما فحدث له حادث في أثناء الصلاة، فاقتدىٰ بالآخر، والاقتداء بالصلاتين واضح لا يحتاج إلىٰ البيان.

(فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة).

يعني: بطلان الصلاة مبني علىٰ أمرين:

الأول: أن تكون الجنابة مانعاً واقعياً لاعلمياً. بمعنىٰ أن وجود الجنابة يمنع من الصلاة وإن لم يعلم المكلّف به.

والثاني: بأن لا يكون الحكم الظاهري في حقّ أحد نافذاً في حقّ الآخر.

وبعد هذين الأمرين يعلم المكلّف تفصيلاً ببطلانها لوقوعها في حال الجنابة، فيكون من قبيل شرب المائع الذي يعلم بحرمته تفصيلاً؛ إمّا لكونه خمراً أو غصباً.

(والاقتداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإنائين).

يعني: يعلم المكلّف ببطلان إحداهما لوقوعهما حال الجنابة، فيكون من قبيل ارتكاب الإناءين لعلمه بحرمة أحدهما.

(والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الإنائين).

يعني: يكون كارتكاب أحد الإنائين، فيشك في صحتها فيحكم بالاشتغال، والإتيان بها ثانياً.

(وإن قلنا: إنّه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسه، صحّ

والاقوىٰ هو الأول، لأن الحدث مانع واقعي لا علمي.

نعم، لا إشكال في استيجارهما لكنس المسجد، فضلاً عن استيجار أحدهما، لأن صحّة الاستيجار تابعة لإباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعية، والمفروض إباحته لهما، وقس علىٰ ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميّزاً بين الأحكام المتعلّقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي، وبين الأحكام المتعلّقة بالجنب من حيث إنّه مانع ظاهري للشخص المتّصف به.

وأما الكلام في الخنثىٰ:

الاقتداء).

يعني: لو قلنا بأن الحكم الظاهري في حقِّ كلِّ أحد نافذ في حقِّ الآخر، بمعنىٰ أن الجنابة مانع علمي لا واقعي صحّ الاقتداء بهما في صلاة واحدة، فضلاً عن صلاتين.

(**والأقوىٰ هو الأول**) أي: عدم جواز الاقتداء لأن الحدث مانع واقعي لا علمي (**نعم، لا إشكال في استيجارهما لكنس المسجد، فضلاً عن استيجار أحدهما**) لأن الحدث في باب الاستيجار مانع علمي، فيجوز استيجارهما معاً لعدم علمهما بالحدث الأكبر، بل كلٌّ منهما شاكٌّ في جنابته فتجري أصالة عدم الحدث.

ثم يقول المصنّف ﷺ: (**وقس علىٰ ما ذكرنا جميع ما يَرِدُ عليك مميّزاً بين الأحكام المتعلّقة بالجنب من حيث الحدث الواقعي**) كمسألة الاقتداء (**وبين الأحكام المتعلّقة بالجنب من حيث إنه مانعٌ ظاهري**) وعلمي كما في مسألة الاستيجار.

فالمتحصّل من الجميع هو جواز استيجار أحدهما الآخر لإدخاله في المسجد، أو استيجار ثالث لهما لكنس المسجد، لأن المانع في هذه الموارد هو الحدث المعلوم تفصيلاً، وعدم جواز اقتداء أحدهما بالآخر، وكذا عدم اقتداء ثالث بهما لأن المانع في هذه الموارد هو الحدث الواقعي لا العلمي.

(**وأمّا الكلام في الخنثىٰ ...إلىٰ آخره**) وقبل الخوض في البحث لا بدّ من تحرير محل النزاع، ويتضح ذلك بعد بيان أمرين:

الأمر الأول: أن الخنثىٰ التي تكون واجدة لآلتي الذكورية والأنوثية تكون علىٰ قسمين: إحداهما مشكلة، وثانيتهما غير مشكلة. ثم الثانية، وهي التي يمكن تمييزها بسبب خروج البول من أحد المخرجين، أو سبقه عنه، أو تأخّر انقطاع البول من أحدهما، أو بِعَدّ

فيقع تارةً: في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والأُنوثية أو مجهولها، وحكمها بالنسبة إلىٰ التكاليف المختصّة بكل من الفريقين.

وتارةً: في معاملة الغير معها، وحكم الكل يرجع إلىٰ ما ذكرنا في الاشتباه المتعلّق بالمكلّف به.

الاضلاع تكون خارجة عن محل النزاع.

والأولىٰ: وهي التي لا يمكن تمييزه أصلاً تكون محل الكلام والبحث.

والأمر الثاني: وهو أن لاتكون طبيعة ثالثة والّا تكون خارجة عن محل الكلام، لعدم شمول الخطابات المختصة بالرجال أو النساء لها حتىٰ يبحث عن كونها داخلة في الرجال أو النساء، فاتضح أن محل النزاع هو الخنثىٰ المشكلة إذا لم تكن طبيعة ثالثة.

(فيقع تارةً: في معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والأُنوثية أو مجهولها).

والحاصل أن البحث في الخنثىٰ يقع في ثلاثة موارد:

المورد الأول: معاملتها مع غيرها، بمعنىٰ جواز نظرها إلىٰ غيرها والتناكح معه، وغيرهما، أو عدم الجواز.

المورد الثاني: في (حكمها بالنسبة إلىٰ التكاليف المختصّة بكل من الفريقين).

أي: الرجال، والنساء، وأمّا مختصّات الرجال، فهي: كوجوب الجهر في الصلاة الجهرية، و حضور صلاة الجمعة، والجهاد وغيرها، وأما مختصّات النساء فهي: كالاخفات في الصلاة الجهرية، وستر ما يجب ستره للنساء، ولبس الحرير وغيرها.

المورد الثالث: هو معاملة الغير معها.

(وحكم الكل يرجع إلىٰ ما ذكرنا في الاشتباه المتعلّق بالمكلّف به).

يعني: حكم جميع الموارد المذكورة يرجع إلىٰ اشتباه الحكم من حيث المكلّف به، فيكون مقتضىٰ القاعدة هو الاحتياط كما تقدم في الاشتباه المتعلّق بالمكلّف به، وذلك لأن نفس التكاليف في المقام معلومة تفصيلاً، ولكنّها لا تعلم بما هو وظيفتها، هل هي وظائف الرجال أو وظائف النساء؟ لكونها مردّدة بين الرجال والنساء، فإن كانت رجلاً يكون المكلّف به في حقّها هو المكلّف به في حقّه، وإن كانت امرأة يكون المكلّف به في حقّها هو ما للنساء.

أمّا معاملتها مع الغير، فمقتضىٰ القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً للعلم الإجمالي بحرمة نظرها إلىٰ إحدىٰ الطائفتين، فتجتنب عنهما مقدمة.

وقد يتوهّم: أن ذلك من باب الخطاب الإجمالي، لأن الذكور مخاطبون بالغضّ عن الإناث

(أمّا معاملتها مع الغير، فمقتضىٰ القاعدة احترازها عن غيرها مطلقا... إلىٰ آخره).

وفي هذه المسألة احتمالات، بل أقوال لا يخلو ذكرها عن فائدة:

منها: تعيين ذكوريتها وأُنوثيتها بالقرعة.

ومنها: وجوب الاحتياط في جميع الموارد التي يُعلم إجمالاً بتوجّه خطاب أحد الفريقين إليها، فيجب عليها الاجتناب عن لبس الحرير، وعن النظر إلىٰ المرأة وغيرهما ممّا يكون حراماً علىٰ الرجال والنساء، وكذا يجب عليها تكرار الصلاة الجهرية بإتيانها تارةً عن جهر، وأُخرىٰ عن اخفات، ويجب عليها حضور صلاة الجمعة والجهاد وغيرهما ممّا يكون واجباً علىٰ الرجال والنساء.

ومنها: العمل بأصالة البراءة في جميع الموارد، وهذا مبني علىٰ عدم تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي.

ومنها: الفرق بين معاملتها مع غيرها، وبين معاملة الغير معها، فيقال:

إن مقتضىٰ القاعدة في المسألة الأُولىٰ هو الاحتياط، بمعنىٰ وجوب الاجتناب عن النظر إلىٰ الغير، وغيره ممّا يكون محرّماً علىٰ الرجال والنساء.

وفي الثانية هو البراءة، بمعنىٰ جواز نظر الغير إليها، والتخيير بين الجهر والاخفات في الصلاه الجهرية، وأصالة عدم ذكوريتها في باب النكاح، كما يأتي من المصنّف ﷺ.

وهذا الاحتمال الأخير هو ظاهر كلام المصنّف ﷺ حيث قال: **(فمقتضىٰ القاعدة)** في مورد الشك في المكلّف به، وهي وجوب الاحتياط، احترازها عن النظر إلىٰ غيرها لأنّها تعلم تفصيلاً بتوجّه خطاب غضّ البصر إليها، ولكن لا تعلم بمتعلّق ذلك، هل هو غضّ البصر عن النظر إلىٰ الذكور أو الإناث؟ فتعلم إجمالاً بحرمة النظر إلىٰ إحدىٰ الطائفتين، فيجب الاجتناب عنهما مقدمة، فيكون أصل الخطاب معلوماً بالتفصيل ومتعلّقه معلوماً بالإجمال.

(وقد يتوهّم: أن ذلك من باب الخطاب الإجمالي).

وبالعكس، والخنثىٰ شاك في دخوله في إحدىٰ الخطابين.

والتحقيق هو الأول لأنه علم تفصيلاً بتكليفه بالغضّ عن إحدىٰ الطائفتين، ومع العلم التفصيلي لا عبرة بإجمال الخطاب، كما تقدم في الدخول والإدخال في المسجد لواجدي المني. مع أنّه يمكن إرجاع الخطابين إلىٰ خطاب واحد، وهو تحريم نظر كل انسان إلىٰ كل بالغ لا

وتقريب التوهّم: أن نظر الخنثىٰ إلىٰ غيرها يكون من باب كون الإجمال في نفس الخطاب لا في متعلّق الخطاب، فيكون أصل الخطاب مردّداً بين الخطابين، فتأتي الوجوه الأربعة المتقدّمة فيه.

ومنها: هو القول بعدم وجوب الاحتياط مطلقاً، بل تجوز المخالفة العملية علىٰ قول.

(**والتحقيق هو الأول**) يعني: أن المقام ليس من باب الإجمال في الخطاب، بل الخطاب معلوم تفصيلاً، وإنّما الإجمال في متعلّقه، فيكون نظرها إلىٰ غيرها مخالفة للخطاب المعلوم تفصيلاً، وهي قبيحة عقلاً ومحرّمة شرعاً.

(**لأنّه علم تفصيلاً بتكليفه بالغضّ عن إحدىٰ الطائفتين، ومع العلم التفصيلي لا عبرة بإجمال الخطاب**).

وهذا القول من المصنّف ردّ لما استدل به المتوهّم علىٰ عدم وجوب الاحتياط من أن الخنثىٰ شاكّ في دخوله في أحد الخطابين، فيقول المصنّف ﷺ: إن الخنثىٰ يعلم تفصيلاً بالتكليف، ولا عبرة بإجمال الخطاب، أي: مع العلم التفصيلي بالتكليف كما مرّ في مسألة الدخول والإدخال لواجدي المني، حيث يعلم الحامل تفصيلاً حرمة الحركة، ولكن لا يعلم بأنها من جهة الدخول أو الإدخال.

وكذلك في هذا المقام، إذ أن الخنثىٰ تعلم بحرمة النظر، ولكن لا تعلم أنّها من جهة ذكوريتها أو من جهة أُنوثيتها، والجامع بينهما هو العلم التفصيلي بالحرمة، فكما حكم بحرمة الحركة هناك يحكم بحرمة النظر هنا.

(**مع أنّه يمكن إرجاع الخطابين إلىٰ خطاب واحد**).

يعني: إنّا نلتزم أولاً بكفاية العلم التفصيلي بالتكليف في وجوب الاحتياط، ثم نضيف إليه ثانياً إمكان أن يجعل ما نحن فيه من باب العلم التفصيلي بالخطاب أيضاً.

وذلك بإرجاع الخطابين إلىٰ خطاب واحد، وهو وجوب غضّ بصر كل مكلّف عمّن لا

يماثله في الذكورية والأُنوثية عدا من يحرم نكاحه.

ولكن يمكن أن يقال: إن الكفّ عن النظر إلىٰ ما عدا المحارم مشقّة عظيمة فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أوْلىٰ من الشبهة غير المحصورة.

أو يقال: إن رجوع الخطابين إلىٰ خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية، لا في وجوب الموافقة القطعية، فافهم.

يماثله في الذكورية والأُنوثية الّا ما خرج بالدليل كالأُمّ والأُخت وغيرهما، أو بتعبير آخر - كما في المتن -: (هو تحريم نظر كل إنسان إلىٰ كل بالغ لا يماثله).

ثم هذا الخطاب الواحد المعلوم تفصيلاً ينتزع من الخطابين المشتبهين، وهما قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا﴾[1] الآية، ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ﴾[2] الآية. فينتزع منهما وجوب غضّ البصر علىٰ كل مكلّف عمّن لا يكون مماثلاً له الّا ما خرج بالدليل كالأُمّ والأُخت وغيرهما.

ثم وجوب الاحتياط عند علم المكلّف بالخطاب تفصيلاً ممّا لا إشكال فيه (بل العسر فيه أوْلىٰ من الشبهة غير المحصورة).

يعني: يكون تحقّق العسر في تركها النظر إلىٰ غير المحارم أوْلىٰ وأشد من العسر اللازم من ترك الشبهة غير المحصورة. وذلك لأن ترك الشبهة غير المحصورة يوجب الاجتناب عن اللحم مثلاً فيما إذا اشتبه المذكّىٰ بالميتة، أو الاجتناب عمّا يتصرف فيه فيما إذا كان المشتبه غير ما يؤكل مثلاً، هذا بخلاف ترك الخنثىٰ النظر إلىٰ غير المحارم في المقام، فإنّه يوجب تركها المعاشرة مع الناس أصلاً، ولازم ذلك أن تكون محبوسة في البيت ما دامت الحياة، وهذا القسم من العسر منفي في الإسلام قطعاً.

(أو يقال: إن رجوع الخطابين إلىٰ خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية، لا في وجوب الموافقة القطعية).

وما حكم به المصنّف‏ﷺ من رجوع الخطابين إلىٰ خطاب واحد في حرمة المخالفة دون الموافقة القطعية يرجع إلىٰ الفرق بين الخطاب الواحد التفصيلي الأصلي، وبين

---

(١) النور: ٣٠.

(٢) النور: ٣١.

وهكذا حكم لباس الخنثىٰ، حيث إنّه يعلم إجمالاً بحرمة واحد من مختصّات الرجال كالمِنطقة والعِمامة، أو مختصّات النساء عليه، فيجتنب عنهما.

وأمّا حكم ستارته في الصلاة فيجتنب الحرير ويستر جميع بدنه، وأمّا حكم الجهر

الخطاب التفصيلي الانتزاعي بعد الالتزام بعدم أثر للخطاب المردّد بين الخطابين، وذلك أن الخطاب التفصيلي إذا كان أصلياً يترتّب عليه الحكم بوجوب الموافقة القطعية كالحكم بحرمة مخالفته القطعية؛ ولكن اذا كان انتزاعياً ـ كما في المقام ـ فلا يترتّب عليه الّا الحكم بحرمة المخالفة القطعية، وذلك لكون الخطاب التفصيلي الانتزاعي ضعيفاً بالإضافة إلىٰ الأصل عند العقلاء، فتكون مخالفته العملية القطعية محرّمة ولا تكون موافقته العملية القطعية واجبة، بل تكفي موافقته الاحتمالية.

(فافهم) يمكن أن يكون إشارة إلىٰ ردّ هذا الفرق، لأن رجوع الخطابين إلىٰ خطاب واحد لو كان صحيحاً لكان صحيحاً مطلقاً، أي: في حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة كذلك، فلا معنىٰ للتفكيك بينهما أصلاً.

هذا مضافاً إلىٰ عدم الحاجة إلىٰ إرجاع الخطابين إلىٰ خطاب واحد، لأنّ نفس الخطاب المردّد يكون كافياً في وجوب الموافقة القطعية، مع إن ما نحن فيه يكون من باب العلم التفصيلي بالتكليف، وهو يقتضي وجوب الموافقة القطعية، فالأولىٰ هو التمسك بالعسر لإثبات عدم وجوب الموافقة القطعية.

(وهكذا حكم لباس الخنثىٰ).

يعني: يكون حكم لباسها كحكم نظرها إلىٰ غيرها ما عدا المحارم، فكما يجب الاحتياط عليها في مسألة النظر، كذلك يجب عليها الاحتياط في مسألة اللباس، فيجب عليها الاجتناب عن مختصّات الرجال والنساء بأن تلبس ما لا يختصّ بأحدهما من الألبسة المشتركة بينهما كالعباءة وغيرها.

(وأمّا حكم ستارته في الصلاة فيجتنب الحرير ويستر جميع بدنه).

وهذا الحكم من المصنّف‌ؒ لا ينافي ما يقول به في الشك في الأجزاء والشرائط من الرجوع إلىٰ البراءة لوجود العلم الإجمالي في المقام بأحد الأمرين، أي: وجوب التستر، أو الاجتناب عن لبس الحرير، فيكون مقتضىٰ العلم الإجمالي هو وجوب الاحتياط، وهذا

والاخفات، فإن قلنا بكون الاخفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثىٰ بهما. وإن قلنا: إنه عزيمة لها فالتخيير إن قام الإجماع علىٰ عدم وجوب تكرار الصلاة في حقّها.

بخلاف باب الشك في الأجزاء والشرائط حيث لم يكن العلم الإجمالي موجوداً، فيكون مقتضىٰ القاعدة الرجوع إلىٰ البراءة.

(وأمّا حكم الجهر والاخفات، فإن قلنا بكون الاخفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة) يعني: تكون مخيّرة بين الجهر والاخفات **(جهر الخنثىٰ بهما)** يعني: يجب عليها الجهر.

ويمكن أن يقال: إن ما حكم به المصنّف ﷺ من وجوب الجهر مبنيٌّ علىٰ وجوب الاحتياط عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، كما إذا ورد الأمر بعتق رقبة، ثم دار الأمر بين رقبة مؤمنة، وبين كفاية عتق مطلق الرقبة، فيكون مقتضىٰ الاحتياط الأخذ بالتعيين، أي: عتق رقبة مؤمنة لحصول العلم ببراءة الذمّة به علىٰ كل تقدير، وذلك لأن الحكم لو كان في الواقع هو التعيين فقد أتىٰ المكلّف به، وإن كان هو التخيير فقد أتىٰ بأحد عدليه، فيحصل العلم بإتيان الواجب، و لو أخذ بالتخيير ثم عتق رقبة كافرة لايحصل له العلم بالبراءة لاحتمال كون الواجب هو عتق رقبة مؤمنة، وما نحن فيه يكون من مصاديق هذه المسألة، فما اختاره المصنّف ﷺ في المقام يمكن أن يكون من باب الأخذ بالتعيين، ولكن المصنّف ﷺ لم يقل في تلك المسألة بوجوب الاحتياط بالأخذ بالتعيين.

فلا يكون ما اختاره في المقام مبنياً علىٰ وجوب الاحتياط في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، بل يكون ماحكم به من وجوب الجهر مبنياً علىٰ وجوب الاحتياط في مورد العلم الإجمالي لأن الخنثىٰ تعلم إجمالاً بوجوب الجهر أو التستر لاحتمال كونها رجلاً، فيجب عليها الجهر ولاحتمال كونها امرأة، فيجب عليها التستر فمقتضىٰ الاحتياط هو الأخذ بهما معاً.

(وإن قلنا: إنّه عزيمة لها فالتخيير إن قام الإجماع علىٰ عدم وجوب تكرار الصلاة في حقّها).

يعني: لو قلنا بأن الاخفات عزيمة لها، أي: فريضة واجبة عليها كما أن الجهر عزيمة للرجل، فالحكم في حقّها هو التخيير لأنّ حكم الجهر - حينئذٍ - يدور بين الوجوب

وقد يقال بالتخيير مطلقاً، من جهة ما ورد من أن الجاهل في الجهر والاخفات معذور.

وفيه ـ مضافاً إلىٰ أن النصّ إنّما دلّ علىٰ معذورية الجاهل بالنسبة إلىٰ لزوم الإعادة لو خالف الواقع، وأين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما، بل الجاهل لو جهر أو

والتحريم، فيكون من دوران الأمر بين المحذورين الذي يكون الحكم فيه هو التخيير؛ لكون احتمال وجوب الاخفات مساوياً لاحتمال حرمة الجهر، فالحكم بتعيين أحدهما ترجيح بلا مرجِّح، فتكون مخيّرة بين الجهر والاخفات.

ثم هذا الحكم مبنيٌّ علىٰ ثبوت الإجماع علىٰ عدم وجوب تكرار الصلاة والّا فيكون مقتضىٰ الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي هو تكرار الصلاة بإتيانها جهراً مرّة، واخفاتاً اُخرىٰ.

(وقد يقال بالتخيير مطلقاً، من جهة ما ورد من أنّ الجاهل في الجهر والاخفات معذور فيه).

يعني: يمكن أن يقال بالتخيير مطلقاً، أي: سواء كان الاخفات رخصة أو عزيمة، والوجه لهذا التخيير ما ورد في بعض الأخبار من أنّ الجاهل في الجهر والاخفات معذور، ولازم ذلك هو التخيير عملاً، ثم تكون الخنثىٰ من الجاهلين، فتكون مخيّرة بين الجهر والاخفات.

(وفيه ـ مضافاً إلىٰ أن النصّ إنّما دلّ علىٰ معذورية الجاهل بالنسبة إلىٰ لزوم الإعادة ... إلىٰ آخره).

يعني: ما ورد من النصّ الدالّ علىٰ معذورية الجاهل لا يرتبط بما نحن فيه أصلاً؛ وذلك لأن النصّ دلّ علىٰ معذورية الجاهل بالنسبة إلىٰ وجوب الإعادة، يعني: لا يجب عليه الإعادة عندما ينكشف كون ما أتىٰ به علىٰ خلاف الواقع، فبالجهل يرفع وجوب الإعادة.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، إذ لو كان الجهل عذراً في المقام ليرفع به وجوب كل واحد من الاخفات والجهر فيكون الجاهل مخيّراً بينهما من أول الأمر.

فما دلّ علىٰ رفع وجوب الإعادة بالجهل لكونه عذراً لا يدلّ علىٰ رفع وجوب الاخفات والجهر لكونه عذراً حتىٰ يثبت الحكم بالتخيير.

ولهذا يقول المصنّف: **(وأين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر).**

أخفت متردّداً بطلت صلاته، إذ يجب عليه الرجوع إلىٰ العلم أو العالم ـ: أن الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل.

وأمّا تخيير قاضي الفريضة المنسيّة عن الخمس في ثلاثية ورباعية وثنائية، فإنّما هو بعد ورود النصّ في الاكتفاء بالثلاث، المستلزم لإلغاء الجهر والاخفات بالنسبة إليه،

يعني: لا يرتبط مورد النصّ بمّا نحن فيه أصلاً، فكيف يدلّ ما دلّ علىٰ عدم وجوب الإعادة علىٰ الجاهل المركّب علىٰ كون الجاهل بالجهل البسيط مخيّراً من أول الأمر بين الجهر والاخفات؟ بل الجاهل البسيط لو جهر أو أخفت متردّداً بطلت صلاته، فيجب عليه تحصيل العلم أو الرجوع إلىٰ العالم فيقلّده.

(أن الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل).

هذا هو الوجه الثاني علىٰ ردِّ الحكم بالتخيير مطلقاً، يعني: أن المراد بالجهل في مورد الأخبار هو الجهل بالحكم، والجهل في المقام هو الجهل من حيث الموضوع.

فالمستفاد من الأخبار هو أن الجاهل الغافل عن الحكم لا يجب عليه الإعادة فلا يستفاد منها أن الجاهل من حيث الموضوع مخيّر.

(وأمّا تخيير قاضي الفريضة المنسيّة عن الخمس ... إلىٰ آخره).

وهذا القول من المصنّف ﷺ دفع للتوهم الناشئ من الوجه الثاني علىٰ ردِّ التخيير مطلقاً، حيث قال المصنّف ﷺ: إنّ المراد من الجهل في مورد الأخبار هو الجهل بالحكم، والجهل في المقام هو الجهل بالموضوع، فما دلّ علىٰ معذوريّة الجاهل بالحكم لا يدلّ علىٰ معذوريّة الجاهل بالموضوع حتىٰ يثبت التخيير مطلقاً.

ومن هنا يتوهّم أن الفقهاء قد حكموا بتخيير قاضي الفريضة في الرباعية بين الجهر والإخفات مع أنه جاهل بالموضوع، لأنّه شاكّ فيما فات منه، فيعلم من هذا الحكم أن التخيير ليس إلّا بدلالة الأخبار، فيجري في الخنثىٰ أيضاً.

وخلاصة الدفع أن التخيير بين الجهر والاخفات في الرباعية ليس مستفاداً من الأخبار أصلاً، بل التخيير هنا هو حكم من العقل لا يرتبط بالأخبار أصلاً.

وذلك لما ورد من النصّ الخاص في اكتفاء مَنْ فاتت منه فريضة واحدة، وقد نسي ولا يعلم بأنها صلاة الصبح أو الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء بإتيانها في ضمن ثنائية

فلا دلالة فيه علىٰ تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً.

وأمّا معاملة الغير معها، فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها لكونها شبهة في الموضوع، والأصل الإباحة.

وفيه: أن عموم وجوب الغضّ علىٰ المؤمنات إلّا عن نسائهن أو الرجال المذكورين في الآية، يدل علىٰ وجوب الغضّ عن الخنثىٰ، ولذا حكم في «جامع المقاصد» بتحريم نظر

وثلاثية ورباعية، فلازم اكتفاء الشارع بالثلاث هو إلغاء الجهر والاخفات بالنسبة إلىٰ الرباعية المردّدة بين العشاء، فيجب فيها الجهر، والظهرين فيجب فيهما الاخفات، والحاكم بالإلغاء بعد اكتفاء الشارع بالثلاث هو العقل.

(فلا دلالة فيه) أي: في هذا التخيير في هذا المورد الخاص (علىٰ تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً) حتىٰ فيما نحن فيه لأنّ التخيير لا يكون مستفاداً من الأخبار حتىٰ يجري في المقام أيضاً.

(وأمّا معاملة الغير معها، فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها لكونها شبهة في الموضوع والأصل الإباحة).

يعني: يجوز لكل واحد من الرجل والمرأة النظر إلىٰ الخنثىٰ لأنّ كل منهما يشك شكّاً بدوياً علىٰ وجوب غضّ البصر عنها، فيرجع إلىٰ البراءة، والحكم بالإباحة كما هو مقتضىٰ القاعدة في الشبهة الموضوعية.

(وفيه: أن عموم وجوب الغضّ ... إلىٰ آخره).

يعني: الحكم بالإباحة بمقتضىٰ الرجوع إلىٰ الأصل لا يصح، وذلك لوجود العموم المستفاد منه وجوب غضّ الرجال من أبصارهم عن النساء الّا ما خرج بالدليل، وبالعكس، فلا مجال للأصل إذا كان الدليل الاجتهادي موجوداً، فقوله تعالىٰ: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[1] يدلّ علىٰ وجوب غضّ الرجال أبصارهم عن النساء الّا ما خرج بالدليل كالمحارم، وقوله تعالىٰ: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾[2] يدلّ علىٰ وجوب غض النساء أبصارهن عن الرجال الّا ما استُثنيَ في الآية.

---

(١) النور: ٣٠.

(٢) النور: ٣١.

الطائفتين إليه كتحريم نظرها إليهما، بل أدعىٰ سبطه الاتّفاق علىٰ ذلك، فتأمّل جداً.

ثم إنّ جميع ما ذكرنا إنّما هو في غير النكاح، وأمّا التناكح، فيحرم بينه وبين غيره قطعاً، فلا يجوز له تزويج امرأة لأصالة عدم ذكوريّته ـ بمعنىٰ عدم ترتّب أثر الذكوريّة من جهة النكاح، ووجوب حفظ الفرج الّا عن الزوجة وملك اليمين ـ ولا التزوج برجل،

ثم استفادة العموم من الآية إنّما هي باعتبار حذف المتعلّق، وحذف المتعلّق ممّا يفيد العموم كما في علم المعاني، ومقتضىٰ العموم هو وجوب الغضّ عن كل أحد الّا ما خرج بالدليل، والخنثىٰ تكون باقية تحت العام، فلا يجوز للرجال أن ينظروا إليها ولا للنساء. نعم، يمكن أن يقال: إن التمسك بالعموم لا يجوز في الشبهة المصداقية.

قوله: (**فتأمّل جدّاً**) يمكن أن يكون اشارة إلىٰ أن بقاء الخنثىٰ تحت العام مبنيٌّ علىٰ كونها طبيعة ثالثة، وأمّا لو قلنا بأنّها ليست كذلك، بل إمّا رجل في الواقع أو إمرأة، فعلىٰ الأول لا يجب غضّ بصر الرجال عنها، وعلىٰ الثاني لا يجب غضّ بصر النساء عنها لخروج المماثل عن العام فيجوز نظر المماثل إلىٰ المماثل، فإنّها ـ حينئذٍ ـ قد خرجت عن العام، غاية الأمر لا يعلم أنّها مصداق المخصّص بالنسبة إلىٰ الرجال أو النساء، فالشبهة تكون مصداقية، ولا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية، كما صرّح به المصنّف ﷺ في محلّه.

(**وأمّا التناكح، فيحرم بينه وبين غيره قطعاً ... إلىٰ آخره**).

ويمكن أن يستدل علىٰ ما ذكره المصنّف من حرمة التناكح بوجهين:

الوجه الأول: ما تقدم مراراً من أن العلم الإجمالي بالتكليف يكون منجّزاً له، فالعلم الإجمالي بحرمة التناكح بإحدىٰ الطائفتين في المقام منجّز للتكليف لأنّ الخنثىٰ تعلم إجمالاً حرمة أحد الأمرين، أي: التزوّج إن كانت رجلاً أو التزويج إن كانت امرأة، فيجب الاجتناب عنهما معاً.

ثم *الوجه الثاني:* ما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله: (**لأصالة عدم ذكوريّته**).

قوله: (**بمعنىٰ عدم ترتّب أثر الذكوريّة من جهة النكاح ... إلىٰ آخره**) دفع لما يَرِدُ علىٰ أصالة عدم الذكورية، وهو أنّ الأصل المذكور بمعنىٰ استصحاب عدم الذكورية لايجري، وذلك لعدم الحالة السابقة المعتبرة في الاستصحاب؛ لأنّها لم تكن سابقاً متّصفة بعدم

لأصالة عدم كونه امرأة، كما صرّح به الشهيد. لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثىٰ المشكل زوجاً أو زوجةً، فافهم. هذا تمام الكلام في اعتبار العلم.

الذكوريّة حتىٰ يقال: الأصل عدم الذكوريّة، مع أنه معارض بأصالة عدم الأنوثيّة، فهذا الأصل مردود؛ إمّا لعدم الحالة السابقة، وإمّا للمعارضة.

فدفع هذا الإيراد بقوله: إن المراد من الأصل بمعنىٰ عدم ترتّب الأثر، يعني: يستصحب عدم ترتّب الأثر بعد العقد عليه، فلا تتحقّق الزوجية لرجوع الأصل إلىٰ عدم تحقّق هذه العلقة، فيكون العقد فاسداً، وأيضاً يستصحب وجوب حفظ الفرج (الّا عن الزوجة وملك اليمين).

ثم نشكّ في صيرورة هذه المرأة زوجة للخنثىٰ، ومقتضىٰ الأصل هو عدم كونها زوجة، وكذا لا يجوز لها التزوّج برجل لأصالة عدم كونها امرأة، بمعنىٰ عدم تحقّق الزوجية بينهما.

(لكن ذكر الشيخ ﷺ مسألة فرض الوارث الخنثىٰ المشكل زوجاً أو زوجة، فافهم).

يعني: ذكر الشيخ ﷺ في المبسوط مسألة، وفرض فيها كون الوارث خنثىٰ حال كونها زوجاً أو زوجة، فهذا الفرض منه ﷺ يدلّ علىٰ كون الخنثىٰ زوجاً أو زوجة يكون أمراً مشروعاً، فيجوز لها التزويج والتزوّج فحينئذٍ ما تقدم من حرمة تناكحها مع غيرها غير مسلّم.

ثم قوله: (فافهم) في كلام المصنّف ﷺ يمكن أن يكون إشارة إلىٰ أن ما ذكره الشيخ ﷺ في المبسوط لا يتجاوز عن مجرد فرضٍ ما، فلا يدلّ علىٰ الشرعية والوقوع.

هذا تمام الكلام في البحث عن القطع

✿ ✿ ✿



المقصد الثاني




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: في إمكان التعبّد به عقلاً.

والثاني: في وقوعه عقلاً أو شرعاً.

بحث الظن

(المقصد الثاني: في الظن، والكلام فيه يقع في مقامين).

المقام الأول: يبحث فيه عن إمكان التعبّد بالظن عقلاً، بمعنىٰ جعل الشارع إيّاه حجّة من دون لزوم محذور عقلاً.

وأما المقام الثاني: فيبحث فيه عن وقوع التعبّد به شرعاً، فيكون المقام الثاني بعد ثبوت امكان التعبّد به في المقام الأول.

فإن قلنا بعدم إمكان التعبّد به في المقام الأول، فلا مجال للبحث عن الوقوع أصلاً، إذ وقوع الشيء فرع لإمكانه. ولذا يقدّم الكلام في المقام الأول أولاً.

وقبل البدء لا بدّ من تعيين المراد من الإمكان فنقول: إن الإمكان وإن كان له معانٍ كثيرة كما في شرح المنظومة، الاّ أن المراد منه في المقام هو الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي والاّ فإمكان التعبّد بالظن بالإمكان الذاتي في مقابل الإمتناع الذاتي لا نزاع فيه أصلاً، لأن التعبّد به ليس كشريك الباري تعالىٰ ممتنعاً بالذات.

إذ المراد من الإمكان الوقوعي هو ما لا يلزم من وقوعه محال في مقابل الامتناع الوقوعي، وهو مايلزم من وقوعه محال خارجاً، كما يظهر من دليل ابن قبة علىٰ ما يأتي حيث يقول: إن التعبّد بالظن مستلزم لاجتماع النقيضين أو الضدين.

فالحاصل أن محل النزاع هو الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع كذلك لا الإمكان الذاتي بمعنىٰ ما يقتضي ذاته العدم، ويمتنع عليه الوجود كشريك الباري تعالىٰ، ثم الواجب بالذات مايقتضي ذاته الوجود، ويستحيل عليه العدم كالواجب تعالىٰ.

والحاصل أنّ المراد من الإمكان هو الإمكان الوقوعي لا الذاتي، ولا الإمكان بمعنىٰ الاحتمال العقلي كما نقل عن ابن سينا حيث قال: «كلّما قرع سمعك من الأُمور الغريبة

....

فذره في بقعة الإمكان حتىٰ يقوم عليه قاطع البرهان»، حيث الإمكان هنا بمعنىٰ الاحتمال.

(والثاني: في وقوعه عقلاً أو شرعاً).

أي: يقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبّد بالظن عقلاً، كحجّية الظن المطلق بعد

❁ ❁ ❁

المقام الأوّل

إمكان التعبّد بالظنّ عقلاً

أمّا الأول، فاعلم أن المعروف هو إمكانه، ويظهر من الدليل المحكي عن ابـن قـبة في استحالة العمل بخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن، فإنّه استدل علىٰ مذهبه بوجهين:

«الأول: أنه لو جاز التعبّد بخبر الواحد في الإخبار عن النبيﷺ، لجاز التـعبّد بـه في الإخبار عن الله تعالىٰ، والتالي باطل إجماعاً.

تمامية مقدّمات الانسداد علىٰ القول بأن الحاكم باعتبار الظن عند الانسداد هو العقل، أو شرعاً كحجّية خبر الواحد بالأدلة الشرعية، ثم يقول المصنّف‌﵀: إن المعروف في المقام الأول هو إمكان التعبّد بالظن.

(ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة في استحالة العمل بخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن، فإنّه استدل علىٰ مذهبه بوجهين:).

الوجه الأول: هو القياس الاستثنائي، والاستدلال به يكون مبتنياً علىٰ اثبات الأمرين معاً، أي: الملازمة بين المقدم والتالي، ثم بطلان التالي، فنذكر القياس أولاً ثم نتكلم في ثبوت الأمرين.

والقياس كما ذكره المصنّف‌﵀ (أنّه لو جاز التـعبّد بخـبر الواحـد في الإخـبار عـن النبيﷺ، لجاز التعبّد به في الإخبار عن الله تعالىٰ، والتالي باطل إجماعاً).

وأمّا الملازمة فهي ثابتة ظاهراً، وذلك لأن الإخبار عن النبي كقول الراوي: قال النبي كذا، يكون مساوياً ومثلاً للإخبار عن الله كقول مدّعي النبوة: قال الله: كذا، فنقول: إن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يـجوز واحـد، فـلو جاز وأمكـن التـعبّد بـالخبر المـنقول عـن المعصوم‌﵇ لجاز وأمكن التعبّد بالخبر المنقول عن الله تعالىٰ.

وأما بطلان التالي، فبإجماع من العقلاء، فإنّهم يحكمون بامتناع التعبّد بالإخبار عن الله تعالىٰ، بل يطالبون بالمعجزة ممّن يدّعي النبوّة، وهذا الدليل من ابن قبة لا يثبت امـتناع التعبّد بالظن، بمعنىٰ أن يكون التعبّد به مستلزماً لاجتماع النقيضين أو الضدين.

الثاني: أن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً، وبالعكس».

(الثاني: أن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً، وبالعكس).

يعني: الوجه الثاني الذي استدلّ به ابن قبة علىٰ عدم جواز التعبّد بالظن هو أن التعبّد به بمعنىٰ كونه حجّة شرعاً موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، فيكون العمل بالظن مستلزماً للمحال، وهو اجتماع النقيضين أو الضدين، ويلزم اجتماع النقيضين فيما إذا قام الظن علىٰ عدم الحرمة أو عدم الوجوب، وكان الحكم في الواقع حراماً أو واجباً.

ويلزم الثاني وهو اجتماع الضدين فيما إذا قام الظن علىٰ الحرمة وكان في الواقع واجباً.

هذا هو لزوم اجتماع الضدين الناشئ من خطاب الشارع. بمعنىٰ أن يكون مضمون الخطاب المتوجّه إلىٰ المكلّف هو الحرمة، وكان الحكم في الواقع هو الوجوب، وقد يكون محذور اجتماع الضدين أو النقيضين راجعاً إلىٰ ملاك الحكم، وذلك فيما إذا قام الظن علىٰ عدم الوجوب وكان الحكم في الواقع هو الوجوب فيكون مقتضىٰ الظن عدم ثبوت المصلحة الملزمة، ومقتضىٰ الوجوب الواقعي هوثبوت المصلحة الملزمة، وليس هذا إلّا اجتماع النقيضين، وقس عليه ما إذا قام الظن علىٰ عدم الحرمة وكان الحكم في الواقع حراماً.

ويلزم اجتماع الضدين فيما إذا قام الظن علىٰ الحرمة وكان الحكم في الواقع واجباً فيلزم اجتماع المفسدة والمصلحة، وهو واضح، وقد يلزم اجتماع المثلين، وهو فيما إذا كان الظن مطابقاً للواقع.

فالمتحصّل من الجميع هو عدم إمكان التعبّد بالظن، لأنّه مستلزم لهذه المحاذير، وعبّر ابن قبة عنها بتحليل الحرام، وتحريم الحلال.

ثم المحاذير الناشئة عن الخطاب مبنيّة علىٰ جعل المؤدّىٰ في باب جعل الطرق والأمارات، وسيأتي الكلام فيه مفصلاً.

وأمّا المحاذير الراجعة إلىٰ الملاك فهي مبنية علىٰ تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، كتبعية المعلول للعلّة كما يقول به العدلية.

وهذا الوجه ـ كما ترى ـ جارٍ في مطلق الظن، بل في مطلق الأمارة غير العلمية وإن لم يفد الظن.

واستدل المشهور علىٰ الإمكان: بأنّا نقطع بأنه لايلزم من التعبّد به محال.

وفي هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف علىٰ إحاطة العقل بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة وعلمه بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه.

(وهذا الوجه ـ كما ترىٰ ـ جارٍ في مطلق الظن، بل في مطلق الأمارة غير العلمية).

أي: أن هذا الوجه الثاني يجري في مطلق الظن مِن أيّ سبب نشأ الظن، إذ تحليل الحرام وبالعكس بالمعنىٰ المذكور لا يختص بالخبر، بل يجري في مطلق الأمارة غير العلمية، سواء كان مفيداً للظن الشخصي أو الظن النوعي أم لم يكن مفيداً له، ثم يذكر المصنّف ﷺ استدلال المشهور علىٰ الجواز قبل الجواب عن استدلال ابن قبة علىٰ عدم الجواز فيقول: (واستدلّ المشهور علىٰ الإمكان: بأنّا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبّد به محال).

وحاصل ما ذكره المشهور من عدم لزوم أي محذور من التعبّد بالظن أنّا نقطع بالوجدان بعدم لزوم محال أصلاً من العمل بالظن، مع وقوع العمل به كثيراً في الشرع، ووقوع الشيء يكون أقوىٰ دليل علىٰ إمكانه الوقوعي.

ثم يرد المصنّف ﷺ هذا الاستدلال من المشهور بقوله: (وفي هذا التقرير نظر).

وحاصل ما ذكره المصنّف ﷺ ردّاً لهذا التقرير أن هذا التقرير لا يوافق ما هو المدّعىٰ إذ المدّعىٰ هو إثبات الإمكان الوقوعي مطلقاً. أي: واقعاً وظاهراً، والدليل المذكور يدل علىٰ ثبوته ظاهراً، فيكون الدليل أخصّ من المدّعىٰ، وذلك لأن عقل الإنسان لا يمكن أن يحيط بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة حتىٰ يدرك عدم القبح في التعبّد بالظن أصلاً ثم يحكم بإمكانه، بل إحاطة العقل كذلك غير ممكنة، فكيف يحكم بالقطع والوجدان بعدم استحالة التعبّد بالظن مطلقاً مع أن عدم الوجدان لا يدل علىٰ عدم الوجود في الواقع؟! نعم، عدم الوجدان في الظاهر يدل علىٰ الإمكان الظاهري، وهذا ليس المدّعىٰ، بل المدعىٰ هو الإمكان مطلقاً.

فالحاصل أن القطع بعدم لزوم المحال حتىٰ في الواقع موقوف علىٰ إحاطة العقل بالجهات المقبّحة وعلمه بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأَوْلىٰ أن يقرّر هكذا: إنّا لا نجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان.

والجواب عن دليله الأول: إن الإجماع إنّما قام علىٰ عدم الوقوع لا علىٰ الامتناع،

ثم يقول المصنّف: (فالأَوْلىٰ أن يقرّر هكذا).

يعني: يبين تقرير الإمكان علىٰ وجه لا يَرِدُ عليه ما ورد علىٰ تقرير المشهور، وهو: إنّا لم نجد دليلاً علىٰ استحالة التعبّد بالظن، فنحكم بالإمكان، والحكم بالامكان بعد عدم وجدان مايوجب الاستحالة طريق معروف يسلكه العقلاء في كل زمان ومكان.

ثم الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير المنسوب إلىٰ المشهور هو أن الثاني موقوف علىٰ القطع بانتفاء جهة القبح فيه بخلاف الأول لأنّه أصل عقلائي يكفي فيه عدم وجدان القبح والاستحالة، ولكن هذا الفرق لا يكون كافياً، فيرد علىٰ تقرير المصنّف نفس ما ورد علىٰ تقرير المشهور.

(والجواب عن دليله الأول: إن الإجماع إنّما قام علىٰ عدم الوقوع لا علىٰ الامتناع).

وتقريب ما أجاب به المصنّف عن دليل ابن قبة: إن دليله الأول كان قياساً استثنائياً، فردُّه تارةً يكون من جهة عدم بطلان التالي، وأُخرىٰ من جهة عدم الملازمة بينه وبين المقدّم، والمصنّف قد أشار إلىٰ عدم بطلان التالي بقوله: إن الإجماع إنّما قام علىٰ عدم الوقوع لا علىٰ الامتناع، فلا يمكن إثبات بطلان التالي بهذا الإجماع، لأنّه قام علىٰ عدم وقوع التعبّد بالخبر، وهذا ليس المدّعىٰ في المقام، بل المدّعىٰ هو عدم الإمكان والامتناع، فما قام به الإجماع ليس محلاً للكلام في المقام، وماهو المدعىٰ ومحلّ للكلام لم يقم عليه الإجماع أصلاً، فإثبات بطلان التالي بهذا الإجماع مردود جزماً.

ثم يشير إلىٰ ردِّ هذا الوجه ثانياً من جهة بطلان الملازمة، فيقول: (**بعد تسليم صحة الملازمة**).

أي: لا نسلّم الملازمة بين المقدّم والتالي لأنّ قياس المقدم بالتالي قياس مع الفارق، إذ احتمال الكذب في الإخبار عن الله أقوىٰ وأشد من احتماله في الإخبار عن النبي ﷺ لأن النبوة رئاسة عامة يشتهي إليها كل انسان، فلا بدّ من المعجزة، هذا بخلاف الإخبار عن النبي ﷺ فإنّ الداعي للكذب فيه ضعيف، فيقبل الخبر فيه دون الإخبار عن الله تعالىٰ، ومع

مع أن عدم الجواز قياساً علىٰ الإخبار عن الله تعالىٰ بعد تسليم صحّة الملازمة إنّما هو فيما إذا بني تأسيس الشريعة أُصولاً وفروعاً علىٰ العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فيه، ممّا ثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلة القطعية لكن عرض اختفاؤها في الجملة من جهة العوارض واخفاء الظالمين للحقّ.

وأمّا دليله الثاني، فقد أُجيب عنه:

تارةً بالنقض بالأُمور الكثيرة غير المفيدة للعلم، كالفتوىٰ والبيّنة واليد، بل القطع أيضاً، لأنه قد يكون جهلاً مركباً.

الفرق المذكور تكون الملازمة مردودة.

ثم أشار المصنّف﴿ إلىٰ الجواب الثالث بقوله: (مع أنّ عدم الجواز قياساً علىٰ الإخبار عن الله تعالىٰ بعد تسليم صحّة الملازمة إنّما هو فيما إذا بني تأسيس الشريعة أُصولاً وفروعاً علىٰ العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فيه).

يعني: لو أغمضنا النظر عن الفارق وقلنا بصحة الملازمة لما كان الاستدلال بالقياس مفيداً ومثبتاً لما هو المطلوب من عدم جواز العمل بالخبر وامتناعه، نعم، إنّما يكون امتناع التعبّد بالخبر مبنياً علىٰ أن يكون تأسيس الشريعة الاسلامية فروعاً وأُصولا بالخبر لأن الدين لو كان كذلك ينهدم من أصله بعد مرور الزمان في أيدي الجعّالين للأديان الباطلة، والمقام ليس كذلك، فلا يكون التعبّد بالخبر ممتنعاً، إذ الدين قد ثبت أُصولاً وفروعاً بالأدلة القطعية.

(لكن عرض اختفاؤها) أي: الفروع من جهة العوارض كوجود الكذّابين، وكثرة الوسائط مع اخفاء الظالمين، فلا محذور في العمل بالخبر في بعض المسائل الفرعية.

(وأما دليله الثاني، فقد أجيب عنه: تارةً بالنقض).

ثم النقض يرجع في الحقيقة إلىٰ تكثير الإشكال، وحاصل الجواب بالنقض في المقام هو أن الفتوىٰ حجّة مع أنها مستلزمة لتحليل الحرام، فيما إذا أفتىٰ المجتهد بحلّية شيء، وكان حكمه في الواقع حراماً، وكذا في مورد البينة واليد، بل في مورد القطع ـ أيضاً ـ لأنه قد يكون جهلاً مركباً، مثل ما إذا قطع بحلّية شيء وكان في الواقع حراماً، وهو حجّة مطلقاً كما تقدم في باب القطع، فكل جواب أجاب به ابن قبة عن هذه الموارد نجعله جواباً عن

وأُخرىٰ: بالحَلّ بأنه إن أُريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه فلا نسلّم لزومه وإن أُريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلّم امتناعه.

والأوْلىٰ أن يقال: إنّه إن أراد امتناع التعبّد بالخبر في المسألة التي انسد فيها باب

الإشكال في المقام.

(وأُخرىٰ: بالحَلّ بأنه إن أُريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه فلا نسلّم لزومه).

وهذا الجواب الحَلّي وهو أنّ الحكم ينقسم إلىٰ قسمين: هما الحكم الظاهري والحكم الواقعي، كما يأتي بيانه في كلام المصنّف ﷺ.

فإن كان مراد ابن قبة من تحريم الحلال وتحريم ما هو الحلال في الظاهر أو بالعكس، فلا نسلّم لزومه لأن الحلال الظاهري يأتي من قبل قيام الظن علىٰ حلّية شيء، فلم يكن مع قطع النظر عن قيامه.

والمفروض أنه لم يدل علىٰ حلّيته ظاهراً حتىٰ يلزم مع قيام الظن علىٰ تحريمه محذور اجتماع الضدين.

(وإن أُريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلّم امتناعه).

يعني: لو أراد من تحريم الحلال تحريم ما هو الحلال في الواقع ظاهراً، يعني: يحكم بحرمة شيء ظاهراً بمقتضىٰ قيام الظن مع أنه يكون حلالاً في الواقع، فنسلّم تحريم الحلال، ولكن لا نسلّم امتناع تحريم الحلال كذلك، إذ لا مانع من أن يكون الشيء في الواقع حلالاً وفي الظاهر حراماً أو بالعكس، إذ ملاك امتناع اجتماع الضدين هو وحدة الموضوع والزمان، وهذا الملاك غير موجود في المقام لأنّ موضوع الحكم الواقعي هو المطلق، وموضوع الحكم الظاهري هو المقيّد بالجهل بالحكم الواقعي، وتغاير الشيء المطلق والشيء المقيد بديهي، فلا يلزم اجتماع الضدين لتعدّد الموضوع.

ثم لمّا كان هذا الجواب غير خالٍ عن الإشكال لأنّ تحريم الحلال يتصوّر علىٰ وجوه كما يأتي تفصيله، ويكون بعضها قبيحاً عدل المصنّف ﷺ عن هذا الجواب حيث قال:

(والأوْلىٰ أن يقال: إنه إن أراد امتناع التعبّد بالخبر).

يعني: فالأوْلىٰ هو التفصيل بين صورة الانسداد وبين صورة انفتاح باب العلم. ثم علىٰ الثاني بين كون الظن مشتملاً علىٰ مصلحة، وبين عدم كونه كذلك. ثم بين كونه مساوياً

العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه، إذ مع فرض عدم التمكّن من العلم بالواقع؛ إمّا أن يكون للمكلّف حكم في تلك الواقعة، وإمّا أن لا يكون له فيها حكم، كالبهائم والمجانين.

فعلىٰ الأول فلا مناص عن إرجاعه إلىٰ ما لا يفيد العلم من الأُصول والأمارات الظنية التي منها خبر الواحد.

وعلىٰ الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وقد فرّ المستدل منهما.

فإن التزم أن مع عدم التمكّن من العلم لا وجوب ولا تحريم لأن الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه.

قلنا: فلا يلزم من التعبّد بالخبر تحليل حرام، أو عكسه، وكيف كان

للعمل من حيث الإصابة والخطأ، وبين عدم كونه كذلك كما يأتي مفصّلاً.

فيقع الكلام في امتناع التعبّد بالظن علىٰ فرض انسداد باب العلم، فإن أراد ابن قبة امتناع التعبّد بالخبر في فرض انسداد باب العلم، فلا يعقل المنع فضلاً عن كونه ممتنعاً، إذ مع فرض تمكّن المكلّف من العلم بالواقع لايخلو الواقع عن أحد الاحتمالين: إما أن يبقىٰ الحكم في الواقع، أو لا يبقىٰ الحكم في الواقع، بل يكون المكلّف كالبهائم، والمجانين، وعلىٰ الأول فلا بدّ للمكلّف أن يعمل بالظن، إذ طريق امتثال التكليف منحصر بما لايفيد العلم، فيجب عليه الرجوع اليه.

وعلىٰ الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي الموجب للإلقاء في المفسدة أو تحليل الحرام بتعبير ابن قبة، ويلزم ترك الواجب الواقعي الموجب لتفويت المصلحة، والحاصل يلزم ما فرّ منه ابن قبة، فيحكم ببطلان الاحتمال الثاني بالاتفاق، فيبقىٰ الاحتمال الأول، وهو بقاء الحكم الواقعي، فيجب العمل بالظن، فلا يعقل المنع فضلاً عن الامتناع.

(فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم لأن الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه.

قلنا: فلا يلزم من التعبّد بالخبر تحليل حرام، أو عكسه).

يعني: لو التزم ابن قبة بعدم الحكم الواقعي لمن لا يتمكّن من العلم به لا يلزم من العمل

فلا نظن بالمستدل إرادة الامتناع في هذا الفرض، بل الظاهر أنه يدّعي الانفتاح، لأنّه أسبق من السيد وأتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم.

وممّا ذكرنا ظهر أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوىٰ لأن المفروض انسداد باب العلم علىٰ المستفتي، وليس له شيء أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي، حتىٰ إنه لو تمكّن من الظن الاجتهادي فالأكثر علىٰ عدم جواز العمل بفتوىٰ الغير، وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً، فإن باب هذا الاحتمال منسدّ علىٰ

بالظن تحليل الحرام، إذ لا تحريم في الواقع حتىٰ يلزم تحليله، فلا يلزم تحليل الحرام وإنّما يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، فالحكم منحصر بمؤدّىٰ الظن، ولازم هذا هو التصويب الباطل، فانحصر الاحتمال الصحيح في الاحتمال الأول وهو ثبوت الواقع فلا مناص من العمل بالخبر، بل مطلق الظن.

فالملخّص من الجميع علىٰ تقدير الانسداد؛ إمّا أن يقال بثبوت الأحكام الواقعية وفعليّتها، أو يقال بعدم فعليّتها أو يقال بعدم ثبوتها أصلاً.

فعلىٰ الأول ـ كما هو الصحيح ـ لا بدّ من العمل بالخبر، بل بمطلق الظن.

وعلىٰ الثاني يلزم المحذور، فيكون الالتزام به كرّاً علىٰ ما فرّ منه.

وعلىٰ الثالث لايلزم من العمل بالخبر تحليل الحرام لعدم ثبوت الحكم بالحرمة في الواقع.

(فلا نظن بالمستدلّ إرادة الامتناع في هذا الفرض).

يعني: يقول المصنّف‌رحمه‌الله: إن فرض الانسداد لايكون مراد ابن قبة قطعاً وجزماً، فهذا الفرض يكون مقطوع العدم، بل ابن قبة يقول بانفتاح باب العلم، فيكون مراده امتناع التعبّد بالظن علىٰ تقدير الانفتاح لا الانسداد، فلا يرد عليه النقض بمثل الفتوىٰ وغيرها لأن هذه الأمور تكون حجّة في فرض الانسداد، وابن قبة يقول بعدم جواز العمل بها، بل يقول بالامتناع في فرض الانفتاح، وكذا لا يصحّ نقضه بالعمل بالقطع مع احتمال كونه جهلاً مركباً، لأن العقل يحكم بحجية القطع مطلقاً لان القاطع حين القطع لا يحتمل الخلاف أصلاً.

ولذا قال المصنّف: **(فإن باب هذا الاحتمال منسدّ علىٰ القاطع)** فيجب عليه أن يعمل

القاطع، وإن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكّن منه في مورد العمل بالخبر، فنقول: إن التعبّد بالخبر ـ حينئذ ـ يتصوّر علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً إلىٰ الواقع وكاشفاً ظنياً عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوىٰ الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك عند انسداد باب العلم وتعلّق الغرض بإصابة الواقع، فإن الأمر بالعمل بالظن الخبري أو غيره لا يحتاج إلىٰ مصلحة سوىٰ كونه كاشفاً ظنياً عن الواقع.

الثاني: أن يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأمارة مصلحة راجحة علىٰ المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمارة للواقع، كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة علىٰ المفسدة في فعلها، علىٰ تقدير حرمتها واقعاً.

أمّا إيجاب العمل بالخبر علىٰ الوجه الأول، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض

بقطعه، فليس القطع كالخبر حتىٰ يحتمل المكلّف كونه غير مطابق للواقع، فيلزم المحذور.

(وإن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكّن منه في مورد العمل بالخبر).

فتارةً: نفرض اعتبار الأمارات والطرق من باب الطريقية، بمعنىٰ أن الغرض من اعتبارها ووجوب العمل بها ليس الّا لكونها كاشفة عن الواقع، والعمل بها يوجب وصول المكلّف إلىٰ الواقع، كما إذا أمر المولىٰ عبده بالذهاب إلىٰ بغداد، ثم يقول له اسأل الاعرابي إذا اشتبه عليك الطريق واعمل بخبره، فإن أمره بالعمل بالخبر عند اشتباه الطريق ليس الّا لمجرد كونه موصلاً إلىٰ بغداد.

وأخرىٰ: نفرض اعتبارها من باب السببيّة، بمعنىٰ وجوب العمل بها يكون لأجل حدوث المصلحة الراجحة علىٰ المصلحة الواقعية التي تفوت بسبب العمل بها عند مخالفتها للواقع، فقيام الأمارة يكون سبباً لحدوث المصلحة الراجحة بحيث تتدارك بها المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمارة، أو تزول بها المفسدة الواقعية، كما إذا قام الخبر علىٰ وجوب صلاة الجمعة وكانت محرمة في الواقع، فقيام الخبر علىٰ وجوبها يوجب حدوث المصلحة الراجحة في فعل الصلاة بحيث تزول المفسدة الواقعية بها.

ثم يقول المصنّف ﵀: (أمّا إيجاب العمل بالخبر علىٰ الوجه الأول).

انفتاح باب العلم، لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام، لكن لايمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلّف للوصول إلىٰ الحرام والحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلىٰ الواقع، الّا أن يقال: إن هذا رجوع إلىٰ فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلىٰ الواقع، إذليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركّباً، كما تقدم سابقاً. فالأوْلىٰ الاعتراف بالقبح مع فرض التمكّن من الواقع، وأمّا وجوب العمل بالخبر علىٰ الوجه الثاني، فلا قبح فيه أصلاً، كما لا يخفىٰ.

يعني: علىٰ فرض اعتباره من باب الطريقيّة والكشف عن الواقع فهو قبيح مع فرض انفتاح باب العلم، لأنه ـ حينئذٍ ـ موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال كما ذكره ابن قبة، لأنّ الخبر قد يكون مطابقاً للواقع، وقد لا يكون كذلك، فيلزم ما ذكره المستدل، وهذا بخلاف العلم حيث يكون مطابقاً للواقع، فالعمل به يوجب وصول المكلّف إلىٰ الواقع، فلا يجوز له أن يترك العمل بالعلم، ويأخذ بالظن.

نعم، لو كان الخبر غالب المطابقة بالإضافة إلىٰ العلم أو مساوياً له في الإصابة وعدمها كان إيجاب العمل به جائزاً لأنه يكون مساوياً للعلم أو أقوىٰ منه (**الّا أن يقال: إن هذا رجوع إلىٰ فرض انسداد باب العلم**) فيجب العمل بالخبر كما تقدّم، إذ لا مناص من العمل بغير العلم في فرض انسداد باب العلم.

ثم بيان رجوع هذا إلىٰ انسداد باب العلم واضح لا يحتاج إلىٰ البيان، إذ المراد من العلم هو العلم المطابق للواقع لا مطلق الاعتقاد ولو كان جهلا مركّباً فيكون الجهل مطلقاً داخلاً في انسداد باب العلم، فلا يعقل أن يكون الخبر أكثر مطابقة من العلم، أو مساوياً له فيها، إذ العلم ـ حينئذٍ ـ يكون دائم المطابقة دون الخبر فلايجوز العمل به مع فرض انفتاح باب العلم وتمكّن المكلّف منه.

ولذا يقول المصنّف‍‌ﷺ: (**فالأوْلىٰ الاعتراف بالقبح مع فرض التمكّن من الواقع**).

يعني: يكون التعبّد بالظن مع تمكّن المكلّف من العلم قبيحاً، والوجه في كونه قبيحاً ما ذكره ابن قبة.

(**وأمّا وجوب العمل بالخبر علىٰ الوجه الثاني**) وهو اعتباره علىٰ وجه السببية، فلا قبح

قال في النهاية في هذا المقام، تبعاً للشيخ، في العدة: «إن الفعل الشرعي إنّما يجب لكونه مصلحة، ولايمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن علىٰ صفة مخصوصة، وكوننا ظانّين بصدق الراوي صفة من صفاتنا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة»، انتهى موضع الحاجة.

فإن قلتَ: إن هذا إنّما يوجب التصويب، لأن المفروض علىٰ هذا أن في صلاة الجمعة التي أخبر بوجوبها مصلحة راجحة علىٰ المفسدة الواقعية، فالمفسدة الواقعية سليمة عن

في التعبّد بالظن والخبر أصلاً لتدارك المصلحة الفائتة بالمصلحة الحادثة بسبب قيام الخبر علىٰ وجوب شيء مثلاً.

ثم يذكر قول الشيخ الطوسي في العدّة مؤيّداً لذلك، وخلاصة ما في العدّة: إن الفعل الشرعي يجب لكونه ذا مصلحة كما إنّه يحرم لكونه ذا مفسدة. ثم مصلحة الفعل يمكن أن تكون بحسب ذاته كالصلاة والإحسان، ويمكن أن تكون باعتبار صفة من صفاتنا، بمعنىٰ: إذا فعل المكلّف وكان علىٰ صفة مخصوصة وفي حال من الأحوال كان الفعل عندها ذا مصلحة، ولكن ليس كذلك عند اتصاف المكلّف بصفة أُخرىٰ وكونه في حال آخر.

ألَا ترىٰ أن الصلاة قصراً ذات مصلحة عند اتصاف المكلّف بالسفر، وكونه في هذا الحال، وليست كذلك حال كونه في الحضر، فلا يمتنع أن تكون صلاة الجمعة ذات مصلحة إذا فعلناها ونحن علىٰ صفة مخصوصة كالظن بصدق الراوي (فدخلت) صفة الظن (في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندهامصلحة) وباعتباره كان واجباً، ثم بهذه المصلحة تتدارك المصلحة الواقعية الفائتة، فيمكن التعبّد بالخبر من دون لزوم محذور تفويت المصلحة الواقعية، غاية الأمر أنّ المصلحة الحادثة بقيام الظن اعتبارية، فتعتبر في حال دون آخر وعند صفة دون صفة أُخرىٰ.

(فإن قلتَ: إن هذا إنّما يوجب التصويب).

يعني: اعتبار الظن علىٰ نحو السببية يوجب التصويب الباطل عند الإمامية، إذ يلزم ـ حينئذ ـ أن يكون الحكم الشرعي الواقعي دائراً مدار قيام الأمارة وجوداً وعدماً فيكون متعدّداً في الواقع بحسب تعدّد آراء المجتهدين، وليس هذا الّا التصويب الباطل لأنّ من معانيه هو أن يكون الحكم الواقعي تابعاً لاجتهاد المجتهد.

المعارض الراجح، بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها، وبعد الإخبار تضمحل المفسدة، لعروض المصلحة الراجحة، فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه، لأن الشرط في إيجاب المفسدة له خلوّها عن معارضة المصلحة الراجحة. فيكون إطلاق الحرام الواقعي ـ حينئذٍ ـ بمعنىٰ أنه حرام لولا الإخبار، لا أنّه حرام بالفعل ومبغوض واقعاً، فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس الّا المحبوبية والوجوب، فلا يصحّ إطلاق الحرام علىٰ ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليه. ولو فرض صحّته فلا يوجب

ولتقريبه نقول: إنّ المفسدة الواقعية في صلاة الجمعة تكون مزاحمة بالمصلحة الراجحة الحادثة بسبب قيام الخبر الدال علىٰ وجوبها، فلا تؤثّر بالحكم التحريمي ما دامت الأمارة قائمة علىٰ خلافها، فلا يكون في حقّ مَنْ قامت الأمارة علىٰ الوجوب حكم واقعي مجعول سوىٰ مؤدّىٰ الأمارة، فينحصر حكمه بالمؤدّىٰ وهو الوجوب، ولا نعني بالتصويب الّا هذا، فصلاة الجمعة محرمة في حق العالم، وواجبة في حق الجاهل.

(**وبعد الإخبار تضمحل المفسدة**) يعني: تزول بعد قيام الخبر علىٰ الوجوب لأنّ الاضمحلال ظاهر في زوال المفسدة رأساً فيلزم التصويب؛ لأنّ زوال المفسدة ملازم لارتفاع التحريم، فلا يعقل التحريم بعد زوال المفسدة لأنّ الحكم تابع لملاكه ثبوتاً ونفياً كما أنّ المعلول تابع لعلّته كذلك، فيكون الحكم ببقاء الحرمة مع زوال المفسدة ثبوت الحكم من دون ملاك وهو محال علىٰ مذهب العدلية فينحصر الحكم بالوجوب وهو التصويب كما مر.

ولذا يقول المصنّف‌: (**لأنّ الشرط في إيجاب**) واقتضاء (**المفسدة**) للتحريم (**خلوّها**) أي: المفسدة (**عن معارضة المصلحة الراجحة**).

فقوله: خلوّها، صريح في بقاء المفسدة، ولكن لا تؤثّر في الحكم بالتحريم لانتفاء الشرط وهو عدم المانع، وهو ـ أي المانع ـ معارضتها مع المصلحة الراجحة عليها، ومع هذا المانع لا تؤثّر في الحكم بالتحريم فلا يصح إطلاق الحرام علىٰ ما فيه المفسدة المعارضة.

(**ولو فرض صحته**).

أي: إطلاق الحرام علىٰ مافيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة (**فلا يوجب**

ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبّب عن المصلحة الراجحة.

والتصويب وإن لم ينحصر في هذا المعنىٰ، الّا أن الظاهر بطلانه أيضاً، كما اعترف به العلّامة في النهاية فى مسألة التصويب، وأجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلّامة بأن ظنّية الطريق لا تنافي قطعية الحكم.

ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبّب عن المصلحة الراجحة) والمانع من ثبوته هو وجود المصلحة الراجحة، ويمكن أن يكون الضمير في صحّته راجعاً إلىٰ المفسدة كما يرجع ضمير عليه إليها، فيكون المعنىٰ: أنه لو فرض صحة المفسدة بأن كانت باقية فإن ذلك لا يوجب ثبوت حكم شرعي لأنها لا تؤثّر في الحكم مع المعارضة لانتفاء الشرط وهو عدم المانع.

(وأجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلّامة بأن ظنّية الطريق لا تنافي قطعية الحكم).

والغرض من ذكر كلام صاحب المعالم هو إثبات التصويب في المقام، حيث أجاب صاحب المعالمؒ عن قول العلّامة في النهاية في الجواب عن الإشكال المعروف في تعريف الفقه حيث عرّفه الأُصوليون بأنه علم بالأحكام، فأورد علىٰ هذا التعريف بأنّ الفقه هو ظن بالأحكام لأنّ الدليل علىٰ ثبوت الأحكام؛ إمّا هو الكتاب أو السنة، فالأول يكون ظني الدلالة، والثاني ظنّي الصدور، فكيف يكون الفقه هو العلم بالأحكام؟ فأجاب العلّامةؒ عن هذا الإشكال بقوله: بأن ظنّية الطريق لا تنافي قطعية الحكم، فيصحّ تعريفه: بأنّه علم بالأحكام، لأنّ الكتاب والسنّة وإنْ كانا ظنّيين الّا أنّ الحكم المستفاد منهما قطعي.

ففهم صاحب المعالم من كلامه أن مراده من «ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم» هو حدوث المصلحة الراجحة علىٰ المفسدة الواقعية بسبب ما دلّ من الكتاب أو السنّة علىٰ وجوب ما هو محرّم في الواقع، فينتفي الحكم الواقعي التحريمي مثلاً، فينحصر الحكم بالوجوب المستفاد من الكتاب أو السنة.

فأجاب عنه صاحب المعالم بأنه تصويب قد اعترف العلّامة ببطلانه، ولكن مراد العلّامة من الحكم ليس حكماً واقعياً كما فهم صاحب المعالم، بل المراد من الحكم هو

قلتُ: لو سلّم كون هذا تصويباً مجمعاً علىٰ بطلانه وأغمضنا النظر عمّا سيجيء من عدم كون ذلك تصويباً، كان الجواب به عن ابن قبة من جهة أنه أمر ممكن غير مستحيل وإن لم يكن واقعاً، لإجماع أو غيره، وهذا المقدار يكفي في ردّه، الّا أن يقال: إن كلامه، بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله.

وحيث انجرّ الكلام إلىٰ التعبّد بالأمارات غير العلمية، فنقول في توضيح هذا المرام، وإن كان خارجاً عن محل الكلام: إن ذلك يتصوّر علىٰ وجهين:

الأول: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التعبّد بها الّا الإيصال إلىٰ الواقع. فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، كما لو أمر المولىٰ عبده عند تحيّره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير ملاحظ في ذلك الّا كون قول الأعراب موصلاً إلىٰ الواقع دائماً أو غالباً، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس الّا للإرشاد.

الثاني: أن يكون ذلك لمدخليّة سلوك الأمارة في مصلحة العمل وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها.

الحكم الظاهري كما فهمه صاحب القوانين من كلامه،والحكم الظاهري معلوم دائماً وإن كان دليله ظنياً أو أصلاً من الأُصول فلا يرتبط بالتصويب أصلاً.

(قلتُ: لو سلّم كون هذا تصويباً مجمعاً علىٰ بطلانه وأغمضنا النظر عمّا سيجيء من عدم كون ذلك تصويباً، كان الجواب به عن ابن قبة من جهة أنّه أمر ممكن غير مستحيل).

يعني: العمدة في المقام هو ردّ ما استدل به ابن قبة علىٰ امتناع التعبّد فلا بدّ من إثبات إمكان التعبّد بالظن، وقد ثبت بما ذكر من إمكان اعتبار الأمارات من باب السببية، ولو كان مستلزماً للتصويب الباطل، فباعتبار كونه مستلزماً لم يكن واقعاً، وعدم الوقوع لا يضر بإمكانه، فيكون ممكناً، ولكنه غير واقع، فيَرِدُ ما يقول به ابن قبة من الامتناع وعدم الإمكان.

(الّا أن يقال: إنّ كلامه بعد الفراغ عن بطلان التصويب).

يعني: لا يكون مراده عدم إمكان التعبّد بالخبر الّا من طريق الالتزام بالتصويب الباطل، فلمّا لم يكن طريق آخر لإمكان التعبّد بالظن وكان طريقه منحصراً بالتصويب حكم

أمّا القسم الأول فالوجه فيه لا يخلو من أُمور:

بالامتناع كما يظهر من استدلاله، فإنه استدل على امتناع التعبّد بأنّه مستلزم لتحليل الحرام، ومعلوم أنّه لا امتناع فيه الّا من جهة لزوم التصويب وبطلانه شرعاً، فكان ما هو الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً.

(أمّا القسم الأول فالوجه فيه لا يخلو من أُمور:) يبلغ عددها إلى أربعة وعشرين لا كما ذكره الاعتمادي من ستّة وعشرين ثم بيان الأقسام المتصوّرة بطريقة تكون أسهل وأوضح يحتاج إلى جدول مشتمل على فروض شاملة لجميع الأقسام من حيث الصحة والبطلان.

فنفرض أولاً: الأمارة دائم المطابقة، فلا يخلو القطع من أحد الأُمور الأربعة:

١ ـ دائم المطابقة.

٢ ـ غالب المطابقة.

٣ ـ نادر المطابقة.

٤ ـ أغلب المطابقة.

ثم نفرض ثانياً: الأمارة أغلب المطابقة فتأتي في القطع نفس الصور الأربعة المتقدّمة.

ثم نفرض ثالثاً: الأمارة غالب المطابقة وتأتي في القطع الصور الأربعة المتقدّمة أيضاً.

ثم نفرض رابعاً: الأمارة نادر المطابقة فتأتي في القطع نفس الصور المذكورة.

فهنا تكون أربعة فروض، فلا بدّ أن نضع لكل فرض جدولاً نتبيّن فيه الحكم ودليل الصحة أو البطلان.

....

جدول الفرض الأول وهوكون الأمارة دائم المطابقة

القطع	الأمارة	صحيح أو باطل	وجه الصحة والبطلان	الحكم بوجوب التعبّد بالأمارة أو جوازه بها
دائم المطابقة	دائم المطابقة	صحيح	لعدم التنافي بين دوام مطابقة القطع ودوام مطابقة الامارة	الحكم هو جواز التعبّد بالأمارة لتساويها مع القطع في دوام المطابقة
غالب المطابقة	دائم المطابقة	صحيح	لعدم التنافي المذكور	الحكم هو وجوب التعبّد بها لتفويت الواقع بالعمل على القطع لو لم يتعبّد بها
نادر المطابقة	دائم المطابقة	صحيح	لعدم التنافي المذكور	الحكم هو وجوب التعبّد بها بعين الوجه المتقدّم
أغلب المطابقة	دائم المطابقة	باطل	لعدم الغالب في مقابل الأغلب كماهو مقتضى أفعل التفضيل	الحكم هو البطلان لعدم تحقّق الأغلب في جانب القطع مع دوام المطابقة في جانب الأمارة والمركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه

والصور الصحيحة في هذا الفرض هي ثلاثة

جدول الفرض الثاني وهو كون الأمارة أغلب المطابقة

القطع	الأمارة	صحيح أو باطل	وجه الصحة والبطلان	الحكم بوجوب التعبّد بالأمارة أو جوازه بها
غالب المطابقة	أغلب المطابقة	صحيح	لأن الأغلب يقتضي وجود الغالب كما هو مقتضى أفعل التفضيل والغالب موجود في الفرض المذكور	الحكم هو وجوب التعبّد بالأمارة لتفويت الواقع على فرض العمل بالقطع لو لم يتعبّد بها
أغلب المطابقة	أغلب المطابقة	باطل	لتنافي الأغلب مع الأغلب بل يجب أن يكون أحدهما غالباً	لا حكم مع البطلان
نادر المطابقة	أغلب المطابقة	باطل	لانتفاء الغالب فلا يتحقق الأغلب في جانب الأمارة مع عدم وجود الغالب في جانب القطع	لا حكم مع البطلان
دائم المطابقة	أغلب المطابقة	باطل	لعين الوجه المتقدّم	لا حكم مع البطلان

والصحيح من الصور المتصوّرة في هذا الجدول هي الصورة الأُولىٰ ثم تضاف إلى الثلاث المتقدّمة فالمجموع من الصور الصحيحة هي أربعة.

....

جدول الفرض الثالث وهو كون الأمارة غالب المطابقة

القطع	الأمارة	صحيح أو باطل	وجه الصحة والبطلان	الحكم بوجوب التعبّد بالأمارة أو جوازه بها
دائم المطابقة	غالب المطابقة	صحيح	لعدم التنافي بين دوام مطابقة القطع مع كون الأمارة غالب المطابقة	الحكم هو امتناع التعبّد بالأمارة لتفويت الواقع بالعمل عليها
أغلب المطابقة	أغلب المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدّم	الحكم هو امتناع التعبّد بها لعين الوجه المتقدّم
غالب المطابقة	غالب المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدّم	الحكم هو جواز التعبّد بها لتساويها مع القطع
نادر المطابقة	غالب المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدّم	الحكم هو وجوب التعبّد بها لتفويت الواقع بالعمل على القطع لو لم يتعبّد بها

وهذه الصُور الأربعة كلّها صحيحة فإذا انضمّت مع الأربعة السابقة كان المجموع ثمانية

جدول الفرض الرابع وهو كون الأمارة نادر المطابقة

القطع	الأمارة	صحيح أو باطل	وجه الصحة والبطلان	الحكم بوجوب التعبّد بالأمارة وجوباً أو جوازاً أو امتناعاً
دائم المطابقة	نادر المطابقة	صحيح	لعدم التنافي بين دوام مطابقة القطع وبين ندرة مطابقة الأمارة	الحكم هو امتناع التعبّد بالأمارة لتفويت الواقع بالعمل عليها
غالب المطابقة	نادر المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدّم	الحكم هو الامتناع لعين الوجه المتقدّم
نادر المطابقة	نادر المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدّم	الحكم هو جواز التعبّد بها لتساويها مع القطع
نادر المطابقة مع التفاوت بأن يكون القطع أقل مطابقة من الامارة	نادر المطابقة	صحيح	لعين الوجه المتقدّم	الحكم هو وجوب التعبّد بها لكونها أقوى من القطع

فإذا انضمّت هذه الأربعة إلى الثمانية المتقدّمة أصبح المجموع اثنتي عشرة صورة

أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع وإن لم يعلم بذلك المكلّف.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالب المطابقة.

الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلّف بالواقع، لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركّباً، والوجه الأول والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمارة ولو مع تمكّن المكلّف من الأسباب المفيدة للقطع، والثاني لا يصحّ الّا مع تعذر باب العلم، لأنّ تفويت الواقع علىٰ المكلّف ولو في النادر من دون تداركه بشيء قبيح.

ثم هذه الصور يمكن فرضها تارةً مع الانسداد، وأُخرىٰ مع الانفتاح فنتيجة ضرب اثني عشر في الاثنين هي أربعة وعشرون، فالصور المتصوّرة في حال الانسداد هي: اثنا عشر، وحكم الجميع جواز التعبّد بالأمارة، وحكم صور الانفتاح ذُكِر مفصّلاً في الجداول المذكورة.

ثم المصنّف‬ﷺ لم يذكر جميع هذه الصور، بل ذكر ما هو المهمّ منها حيث قال: **(أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع وإن لم يعلم بذلك المكلّف)** أي: لا يعلم المكلف بدوام موافقة الأمارات للواقع.

والحاصل أن المصنّفﷺ يذكر ثلاثة أقسام من أربعة وعشرين قسماً:

الأول: أن تكون الأمارة دائم المطابقة عند الشارع العالم بالغيب، والقطع لم يكن كذلك.

والثاني: أن تكون غالب المطابقة، وكان القطع دائم المطابقة أو أغلب المطابقة.

والثالث: أن تكون أغلب المطابقة، فلا بدّ أن يكون القطع غالب المطابقة لتوقّف الأغلب علىٰ الغالب بحسب المعنىٰ التفضيلي.

ثم الحكم في الأول والثالث هو وجوب التعبّد بالأمارة؛ إذ العمل بالقطع يوجب تفويت الواقع، فيجب العمل بالأمارة لكونها دائم المطابقة كما هو مقتضىٰ القسم الأول، أو أغلب المطابقة كما هو مقتضىٰ القسم الثالث، ثم الحكم في القسم الثاني هو عدم التعبّد بالأمارة؛ لأنّ العمل بها مستلزم لتفويت الواقع،و تفويت الواقع من دون تداركه بشيء قبيح. نعم، يجوز التعبّد بها في فرض الانسداد.

وأما القسم الثاني: فهو علىٰ وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم ـ مطلقاً ـ تابعاً لتلك الأمارة، بحيث لا يكون في حقِّ الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة وعدمها حكم، فتكون الأحكام الواقـعية مختصّة في الواقع بالعالمين بها، والجاهل مع قطع النظر عن قيام أمارة عنده علىٰ حكم العالمين لا حكم

(وأما القسم الثاني) بأن يكون التعبّد بالأمارة لأجل مدخليّة السلوك علىٰ طبقها في مصلحة العمل، وبتعبير آخر: يكون اعتبار الأمارة من باب السببية (**فهو علىٰ وجوه: أحدها: أن يكون الحكم ـ مطلقاً ـ تابعاً لتلك الأمارة، بحيث لا يكون في حقِّ الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة وعدمها حكم**).

ولمّا كان هذا الوجه ـ أي: كون الحكم الواقعي تابعاً للأمارة ـ تصويباً باطلاً، فلا بدّ من بيان مراتب الحكم أولاً حتىٰ يتضح الفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني، ثم بيان الأقوال في التصويب ثانياً، فنقول:

أمّا مراتب الحكم فهي عند المصنّف أربعة:

١ ـ *الاقتضاء:* وهو عبارة عن وجود مصلحة ملزمة،أو مفسدة كذلك في الفعل بحيث تقتضي الأمر به أو النهي عنه.

٢ ـ *الانشاء:* وهو جعل الشارع الحكم علىٰ طبق المصلحة،أو المفسدة.

٣ ـ *الفعلية:* بمعنىٰ أنّ الأحكام بعد بيانها وتبليغها ما لم يعلم بها المكلّف تكون فعلية.

٤ ـ *التنجّز:* وهو أن يعلم المكلّف بها بعد البيان الصادر من الرسول ﷺ فيجب عليه امتثالها، واطاعتها.

ثم نقول: القول الأول في التصويب ما أشار إليه المصنّف بقوله: أن يكون الحكم مطلقاً، أي: بجميع مراتبه المذكورة تابعاً للأمارة بحيث لم يكن للجاهل حكم في الواقع، بل حكمه الواقعي يحدث بالأمارة.

ثم إن كانت مطابقة للواقع يكون حكمه المجعول بعد قيام الأمارة مماثلاً لحكم العالِمين بالأحكام، وإن كانت مخالفة له يكون حكم الجاهل مغايراً لحكم العالِم.

فتكون الأحكام الواقعية مختصّة بالعالمين بها، فلا تكون مشتركة بين العالِمين والجاهلين، مع أنّ الإجماع قد قام علىٰ اشتراك الجاهلين مع العالِمين في الأحكام

له، أو محكوم بما يعلم الله أنّ الأمارة تؤدّي إليه. وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطِّئة. وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار.

الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمارة، بمعنى: أنّ للّه في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمارة علىٰ خلافه، بحيث يكون قيام الأمارة المخالفة مانعاً عن فعليّة ذلك الحكم، لكون مصلحة سلوك هذه الأمارة غالبة علىٰ مصلحة الواقع،

الواقعيّة.

فالجاهل لا حكم له في الواقع مع قطع النظر عن قيام الأمارة (أو محكوم بما يعلم الله).

هذا الكلام من المصنّف ﷺ اشارة إلىٰ بعض الأقوال الأُخر غير ما ذكره أولاً في التصويب، ويمكن استفادة ثلاثة أقوال منه:

الأول: أنّ الله تعالىٰ يعلم من الأزل بأنّ المجتهد باسم كذا يوجد بعد قرون ويؤدّي ظنه إلىٰ حكم كذا، فجعل حرمة ما يؤدّي ظنه إلىٰ تحريمه في حقّه قبل أن يوجد.

الثاني: أنّه تعالىٰ جعل الحكم أولاً ثم جعل أمارة تؤدّي إليه قهراً، فلا بدّ أن تكون الأمارة مطابقة للواقع.

الثالث: أنّه تعالىٰ جعل الحكم أولاً، ثم جعل أمارة تؤدّي إليه اتّفاقاً لا جبراً وقهراً، فقول المصنّف ﷺ: أو الجاهل محكوم بما يعلم الله، يشمل الجميع.

وهذا الوجه الأول المشتمل علىٰ الأقوال الأربعة من التصويب تصويب باطل عند أهل الحقّ القائلين بالتخطِئة، وهي أنّ الأحكام الواقعية تكون مشتركة بين الجاهلين والعالمين بها، ثم المجتهد حين الاجتهاد قد يكون مصيباً وقد يكون مخطئاً فينطبق عليه ما هو المعروف من أنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً. والتصويب المذكور بأقسامه الأربعة لا يغيّر الواقع، ولكن هناك قسم خامس وهو ما أشار إليه بقوله:

(الثاني: أنْ يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمارة ... إلىٰ آخره).

فقيام الأمارة المخالفة للواقع يغيّر الواقع بمعنىٰ أنّ الحكم الواقعي قبل قيام الأمارة المخالفة يكون مشتركاً بين العالم والجاهل، وبعد قيامها يصير مختصاً بالعالم، فقد غيّر الواقع من الاشتراك إلىٰ الاختصاصِ، فالحكم الواقعي المشترك بين الكلّ يكون فعلياً ومنجّزاً في حقّ العالم أو مَنْ قامت عنده أمارة مطابقة للواقع ويبقي علىٰ شأنيته وانشائيته

فالحكم الواقعي فعلي في حقِّ غير الظانّ بخلافه، وشأنيٌّ في حقِّه، بمعنىٰ وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن علىٰ خلافه، وهذا ـ أيضاً ـ كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظانّ بخلافه؛ لأن الصفة المزاحمة بصفة أُخرىٰ لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع: إنه قبيح واقعاً.

والفرق بينه وبين الوجه الأول ـ بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ـ: أنّ العامل بالأمارة المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقِّه بسبب ظنه حكم،

في حقِّ مَنْ قام عنده أمارة مخالفة له، فيكون حكمه الواقعي الفعلي مؤدّىٰ الأمارة.

ولذا يقول المصنّف:

(فالحكم الواقعي) المشترك (فعلي في حقِّ غير الظان بخلافه) يعني: في حقِّ العالم، والظان بالوفاق (وشأني) في حقِّ الظان بالخلاف ثم يقول: (وهذا ـ أيضاً ـ كالأول) يكون تصويباًومشتركاً في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلاف الواقع (لأنّ الصفة المزاحمة بصفة أُخرىٰ لا تصير منشأ لحكم) فإذا فرضنا كون صلاة الجمعة محرّمة في الواقع لكان في تركها مصلحة وهذه المصلحة أصبحت سبباً لحرمتها ثم إذا قامت الأمارة علىٰ وجوبها يحدث في فعلها مصلحة ملزمة، فتكون المصلحة الذاتية في الترك مزاحمة بالمصلحة الحادثة في الفعل، فلا تؤثر في الحرمة.

والفرق بين الوجه الأول والوجه الثاني ـ بعد كون كليهما تصويباً، إذ الحكم الواقعي للجاهل الذي قامت عنده أمارة مخالفة للواقع في كلا الوجهين غير الحكم الواقعي الأوّلي ـ: إنّما هو في كون حكم الجاهل الذي قامت عنده أمارة مطابقة للواقع هو حكم العالم علىٰ الوجه الثاني، وغير حكم العالم علىٰ الوجه الأول؛ لأن الحكم الواقعي علىٰ الوجه الأول مختصّ بالعالم، ولا يشترك معه الجاهل أصلاً سواء كان من قامت عنده أمارة مطابقة أو مخالفة.

وأما في الوجه الثاني فالحكم الواقعي الشأني مشترك بين الكل،والحكم الفعلي مشترك بين العالم وبين من قامت عنده أمارة مطابقة للواقع. نعم، من قامت عنده أمارة مخالفة فحكمه الواقعي هو مؤدّىٰ الأمارة، فلا يشترك مع العالم في الحكم الفعلي الأوّلي، بل هو مختصّ بالعالم. هذا هو الفرق الأول.

نعم، كان ظنّه مانعاً عن المانع، وهو الظن بالخلاف.

الثالث: أن لا يكون للأمارة القائمة علىٰ الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمّنت

والفرق الثاني: أن قيام الأمارة في القسم الأول لا يكون مانعاً عن اقتضاء المقتضي لعدم المقتضي في الواقع بالنسبة إلىٰ الجاهل أصلاً، وقيامها في القسم الثاني يكون مانعاً عن اقتضاء المقتضي في صورة مخالفتها للواقع، فيمنع عن فعلية الحكم الواقعي المشترك بين الكل.

ولهذا يقول المصنّف‍؟ؒ: إنّ الظن الموافق للواقع يكون مانعاً عن المانع، أي: عن حصول الظن بالخلاف المانع عن فعلية الحكم الواقعي، فتحصّل من كلام المصنّف‍ؒ بالصراحة أو بالاشارة خمسة احتمالات للتصويب:

الأول: ماذهب إليه الأشاعرة من أن الأحكام الواقعية في حقّ الجاهلين بها تكون دائرة مدار الأمارة وجوداً وعدماً.

والثاني: ما ذهب إليه بعضٌ، من أنّ الله تعالىٰ جعل في حقّ كل مجتهد حكماً موافقاً لما يؤدّي إليه ظنّه لعلمه تعالىٰ من الأزل بما يؤدّي إليه ظنّ كل مجتهد، فجعله قبل حصول الظن حكماً له في الواقع.

والثالث: أنّ الله جعل لكل مجتهد حكماً في الواقع، ثم يؤدّي ظنُّ كلّ إلىٰ ما جعله الله في حقّه قهراً.

والرابع: أنّ الله تعالىٰ قد جعل في حقّ كلّ مجتهد حكماً في الواقع، ثم يؤدّي إليه ظنه اتّفاقاً.

ثم هذه الأقسام الأربعة قد أشار إلىٰ الأول منها بالصراحة حيث قال: أحدها: أن يكون الحكم مطلقاً تابعاً لتلك الأمارة، وإلىٰ ثلاثة منها بالاشارة حيث قال: أو محكوم بما يعلم الله تعالىٰ.

والخامس: ما ذهب اليه المعتزلة،فقد أشار اليه المصنّف بقوله الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمارة، وقد ذكرناه تفصيلاً فلا يحتاج إلىٰ البيان والتوضيح ثانياً.

(الثالث: أن لا يكون للأمارة القائمة علىٰ الواقعة تأثير في الفعل).

بمعنىٰ: إن في الوجه الثالث لم تكن الأمارة موجبة لحدوث المصلحة في الفعل الذي

الأمارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة، الّا أنّ [الأمر بـ] العمل علىٰ طبق تلك الأمـارة والالتزام به في مقام العمل علىٰ أنّه هو الواقع، وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل علىٰ مصلحة، فأوجبه الشارع، ومعنىٰ إيجاب العمل علىٰ الأمارة وجوب تـطبيق

تضمّنت الأمارة حكمه حتىٰ يجعل مؤدّاها حكماً واقعياً في حقِّ مَنْ قامت عنده الأمارة، فلا أثر لها أصلاً سواء كانت مطابقة للواقع، أو مخالفة له.

فيبقىٰ الحكم الواقعي المشترك بين الكل علىٰ حاله، ويكون فعلياً في حـقِّ الجـميع، غاية الأمر يجب العمل علىٰ طبق الأمارة، ففي وجوب تطبيق العمل عليها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع، ويقال لها: المصلحة السلوكية.

فالوجوه الثلاثة يختلف بعضها عن البعض من حيث المقتضىٰ ـ بالفتح ـ لأن مقتضىٰ الوجه الأول هو جعل مؤدّىٰ الأمارة حكماً واقعياً لمن قامت عنده الأمارة سواء كـانت مطابقة للواقع، أو مخالفة له، فيكون لازمه التصويب.

ومقتضىٰ الوجه الثاني هو جعل مؤدّاها حكماً واقعياً لمـن قـامت عـنده الأمـارة مـع مخالفتها للواقع فقط، فيلزم التصويب ـ أيضاً ـ كما تقدم تفصيله.

ومقتضىٰ الوجه الثالث هو بقاء الحكم الواقعي المشترك بين الكلِّ علىٰ حاله، سـواء كانت الأمارة مخالفة له أو مطابقة فلا يلزم التصويب أصلاً.

ثم المصلحة السلوكية الموجبة لوجوب تطبيق العمل علىٰ الأمارة يمكن أن تكون في نفس العمل بالأمارة، يعني: يجب العمل عليها تسهيلاً، إذ تحصيل العلم فـي كـل واقـعة يكون موجباً للعسر والمشقّة، ويمكن أن تكون في أمر الشارع بالعمل بالأمارة كـما فـي بعض النسخ حيث كان فيه لفظ الأمر قبل العمل.

(الّا أن الأمر [الأمر بـ] العمل علىٰ طبق تلك الأمارة).

فهذه المصلحة تكون سبباً للحكم الظاهري، وهو ايجاب العمل بها، والفرق بينهما أنه لو كانت المصلحة في الأمر لكانت تحصل بمجرد وقوع العمل علىٰ الأمارة، أمّا إذا كانت في العمل والعمل يتوقف علىٰ تصديق الراوي أولاً، ثم الالتزام بأن المؤدّىٰ هو الواقع فلا تحصل بدون الالتفات والالتزام، والثاني أرجح من الأول لأنّ المسـتفاد مـن الأدلة الدالة علىٰ حجّية الأمارة هو صدق العادل كما يأتي في بحث أخبار الآحاد.

العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل علىٰ طبقها، إذ قد لا تتضمن الأمارة إلزاماً علىٰ المكلّف. فاذا تضمّنت استحباب شيء أو وجوبه تخييراً أو إباحته وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه علىٰ وجه الاستحباب أو الإباحة، بمعنىٰ حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما، وتلك المصلحة لا بدّ أن تكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم، والّا كان تفويتاً لمصلحة الواقع، وهو قبيح، كما عرفت في كلام ابن قبة.

فإن قلتَ: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه إلىٰ المصلحة في العمل بالأمارة وترتيب أحكام الواقع علىٰ مؤدّاها، وبين الوجه السابق الراجع إلىٰ كون قيام الأمارة سبباً لجعل مؤدّاها علىٰ المكلف؟

(ومعنىٰ إيجاب العمل علىٰ الأمارة وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل علىٰ طبقها).

ومعنىٰ تطبيق العمل عليها: هو وجوب الالتزام بما تتضمن الأمارة عليه من الوجوب والتحريم ونحوهما، يعني: يأتي بالفعل الواجب علىٰ وجه الوجوب، ويترك الفعل الحرام بعد الالتزام بالتحريم، وهكذا.

ومعنىٰ إيجاد العمل علىٰ طبقها: وجوب إيجاد الفعل وإنْ كان مستحباً، ووجوب ترك الفعل وإنْ كان مكروهاً، مع أنّ الفعل المستحبّ لا يجب الإتيان به كما أنّ المكروه لا يجب تركه، ولذا يقول المصنّف ﷺ: (إذ قد لا تتضمّن الأمارة الزاماً) أي: حكماً إلزامياً (علىٰ المكلّف) كالوجوب حتىٰ يجب إيجاد الفعل علىٰ طبقها، بل تتضمّن حكماً غير الزامي كالاستحباب، فلا يجب إيجاد الفعل علىٰ طبقها، فلا بدّ أن يقال: إن معنىٰ إيجاب العمل علىٰ الأمارة هو وجوب تطبيق العمل عليها لا إيجاد عمل علىٰ طبقها.

(فإن قلتَ: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه إلىٰ المصلحة في العمل بالأمارة وترتيب أحكام الواقع علىٰ مؤدّاها، وبين الوجه السابق؟).

وحاصل الإشكال أن الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق وإن كان ظاهراً في بدو النظر وذلك لاختلافهما من حيث ظرف المصلحة، إذ يكون ظرفها في الوجه السابق هو متعلّق الحكم المستفاد من الأمارة كصلاة الجمعة مثلاً، ويكون ظرفها في هذا الوجه هو الأمر بالعمل بالأمارة أو العمل علىٰ طبقها.

مثلاً: إذا فرضنا قيام الأمارة علىٰ وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر، فإن كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها مايفوت بترك صلاة الظهر، فـصلاة الظهر في حقّ هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي، فهنا وجوب واحد واقعاً وظاهراً متعلّق بصلاة الجمعة، وإن لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الأمر بالعمل بتلك الأمارة قبيحاً، لكونه مفوّتاً للواجب مع التمكّن من إدراكه بالعلم.

فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعيّ بغير من قامت عنده الأمارة عـلىٰ وجوب صلاة الجمعة. فيرجع الوجه الثالث إلىٰ الوجه الثاني، وهو كون الأمارة سبباً لجعل مؤدّاها هو الحكم الواقعي لا غير، وانحصار الحكم في المثال بوجوب صلاة الجمعة، وهو التصويب الباطل.

قلتُ: أمّا رجوع الوجه الثالث إلىٰ الوجه الثاني فهو باطل، لأنّ مرجع جـعل مـدلول

ولكن في الحقيقة بعد النظر الدقيق لافرق بينهما من حيث النتيجة، إذ النتيجة فـي كليهما هي التصويب الباطل، إذ في كلا الوجهين لا بدّ أن يكون هناك مصلحة راجحة علىٰ المصلحة الواقعية ليتدارك بها المصلحة الفائتة، فيضمحل الحكم الواقعي، وينتفي بانتفاء ملاكه فينحصر الحكم في مؤدّىٰ الأمارة وهو التصويب الباطل، فبعد قيام الأمـارة علىٰ وجوب الجمعة مع كون الواجب في الواقع هو الظهر لايخلو فعل الجمعة عن أحد أمرين:

الأمر الأول: أن يكون فيه مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر من المصلحة الواقعية، فتكون صلاة الظهر خالية عن المصلحة الملزمة، فينتفي وجوبها بانتفاء الملاك، فالواجب ـ حينئذٍ ـ هو صلاة الجمعة ظاهراً وواقعاً.

والأمر الثاني: أن لايكون في فعل الجمعة بعد قيام الأمارة علىٰ وجوبها مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة فيكون الأمر بالعمل علىٰ الأمارة ـ حينئذٍ ـ قبيحاً لكونه مفوّتاً للواقع مع تمكّن المكلّف من إدراكه بالعلم.

فينحصر الأمر في الأمر الأول من الأمرين، فينحصر الواجب بصلاة الجمعة، فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قامت عنده الأمارة علىٰ وجوب صلاة الجمعة فيرجع الوجه الثالث إلىٰ الوجه الثاني في كونه تصويباً كالوجه الثاني.

(قلتُ: أمّا رجوع الوجه الثالث إلىٰ الوجه الثاني فهو باطل) ولا يرجع الوجه الثالث إلىٰ

الأمارة في حقِّه الذي هو مرجع الوجه الثاني إلىٰ أنّ صلاة الجمعة هي واجبة عليه واقعاً، كالعالم بوجوب صلاة الجمعة، فإذا صلّاها فقد فعل الواجب الواقعي، فإذا انكشف مخالفة الأمارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعاً إلىٰ موضوع آخر، كما إذا صار المسافر بعد صلاة القصر حاضراً إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحّة القصر واقعاً.

الوجه الثاني حتىٰ يلزم التصويب كالوجه الثاني، لأنّ مؤدّىٰ الأمارة في الوجه الثاني يكون حكماً واقعياً لمن قامت عنده الأمارة.

فوجوب صلاة الجمعة علىٰ الوجه الثاني يكون حكماً واقعياً لمن قامت عنده الأمارة علىٰ وجوبها، وهذا بخلاف الوجه الثالث حيث لا يكون وجوب الجمعة في حقٍّ من قامت عنده الأمارة علىٰ الوجوب حكماً واقعياً، بل يكون حكماً ظاهرياً، فيكون الحكم الواقعي في حقّه محفوظاً.

وممّا ذكرنا يتّضح أنّ التصويب يختصّ بالوجه الثاني، ولا يلزم علىٰ الوجه الثالث، لأنّ الحكم الواقعي محفوظ في حقٍّ من قامت عنده الأمارة علىٰ خلاف الواقع، كما في المثال المذكور،فيكون وجوب الجمعة حكماً ظاهرياً، وهذا بخلاف الوجه الثاني حيث يكون وجوب الجمعة فيه حكماً واقعياً لمن قامت عنده الأمارة علىٰ وجوبها.

وإذا انكشف الواقع بالعلم، وعلم المكلّف بأن الواجب هو الظهر فقد انقلب موضوع الحكم بالوجوب إلىٰ موضوع آخر واقعاً،وهو الظهر مثلاً، كما ينقلب موضوع وجوب القصر إلىٰ موضوع آخر بعد أن صار المسافر حاضراً فيجب عليه الإتمام، كذلك في المقام يجب علىٰ المكلّف الظهر بعد كشف الخلاف، فيكون وجوب الظهر حكماً واقعياً كما يكون وجوب الإتمام للحاضر حكماً واقعياً له.

فالحاصل أنّ مرجع الوجه الثاني إلىٰ أنّ مؤدّىٰ الأمارة هو الحكم الواقعي في حقٍّ من قامت عنده الامارة علىٰ وجوب شيء كصلاة الجمعة مثلاً، فاذا انكشف الخلاف يصير الظهر واجباً واقعياً، غاية الأمر ينقلب موضوع الحكم إلىٰ موضوع آخر واقعاً، كما أنّ الواجب الواقعي في حق المسافر هو القصر، فإذا صار حاضراً ينقلب الموضوع إلىٰ موضوع آخر، وينقلب وجوب القصر إلىٰ وجوب الإتمام تبعاً لانقلاب الموضوع.

قوله: (**إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحّة القصر واقعاً**) اشارة إلىٰ أن المكلّف

ومعنىٰ الأمر بالعمل علىٰ طبق الأمارة الرخصة في أحكام الواقع علىٰ مؤدّاها، من دون أن يحدث في الفعل مصلحة علىٰ تقدير مخالفة الواقع، كما يوهمه ظاهر عبارتي العدّة والنهاية المتقدّمتين. فإذا أدّت إلىٰ وجوب صلاة الجمعة واقعاً، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل علىٰ وجوبها الواقعي، فإن كان في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها، فإذا فعلها جاز له فعل النافلة وإن حرمت في وقت الفريضة

المسافر في أول الوقت يكون حكمه الواقعي هو وجوب القصر علىٰ قولٍ، فعلىٰ هذا القول لو صلّىٰ قصراً في أول الوقت ثم صار حاضراً لا يجب عليه الإعادة ولا القضاء لأنه قد أتىٰ بالواجب الواقعي وهو القصر، ثم انقلب الموضوع إلىٰ موضوع آخر فيجب عليه الإتمام بالنسبة إلىٰ ما يصلّي بعد الحضر.

وفي المسألة قول آخر، وهو: أنّ وجوب القصر في أول الوقت يكون حكماً ظاهرياً علىٰ المسافر فيكون مشروطاً بعدم الحضور قبل خروج الوقت، فإذا صلّىٰ قصراً ثم حضر في الوقت يجب عليه الإعادة، لأنّ الحضور في الوقت يكشف عن فساد ما أتىٰ به في أول الوقت.

(**ومعنىٰ الأمر بالعمل علىٰ طبق الأمارة**) كما هو مقتضىٰ الوجه الثالث وجوب ترتيب (**أحكام الواقع علىٰ مؤدّاها**) من دون تغيير الواقع بسبب قيام الأمارة علىٰ خلافه، فيكون الحكم الواقعي باقياً علىٰ حاله، غاية الأمر يكون هناك حكم ظاهري أيضاً (**من دون أن يحدث في الفعل مصلحة علىٰ تقدير مخالفة الواقع**) هذا بخلاف الوجه الثاني حيث يحدث في الفعل الذي تضمّنت الأمارة حكمه مصلحة يتدارك بها المصلحة الواقعية.

وبالجملة، إن الفرق بين الوجه الثالث والوجه الثاني أظهر من الشمس، فلا يصح ما قيل من أنّ الوجه الثالث يرجع إلىٰ الوجه الثاني، كيف يرجع إلىٰ الوجه الثاني مع أنّ الحكم الواقعي يتغيّر في الوجه الثاني بالحكم الواقعي الآخر بعد كشف خلاف الحكم الأول؟!

ففي المثال المتقدّم كان الحكم الواقعي لمن قامت عنده الأمارة علىٰ وجوب الجمعة هو وجوب الجمعة، ثم حينما ينشكف الخلاف ينقلب حكمه الواقعي إلىٰ وجوب الظهر، ولا يتغير الحكم الواقعي في الوجه الثالث، بل هو باقٍ علىٰ حاله، غاية الأمر ينكشف علماً أو ظناً مع كشف الخلاف.

المفروض كونها في الواقع هي الظهر، لعدم وجوب الظهر عليه فعلاً ورخصة في تركها، وإن كان في آخر وقتها حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها.

ثم إن استمرّ هذا الحكم الظاهري – أعني: الترخيص في ترك الظهر إلىٰ آخر وقتها – وجب كون الحكم الظاهري بكون مافعله في أول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع علىٰ المكلّف، مشتملاً علىٰ مصلحة يتدارك بها ما فات لأجله من مصلحة الظهر، لئلّا يلزم تفويت الواجب الواقعي علىٰ المكلّف مع التمكّن من إتيانه بتحصيل العلم به.

وإن لم يستمر، بل علم بوجوب الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل علىٰ طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً، ووجب العمل علىٰ طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أول الأمر، لأنّ المفروض عدم حدوث وجوب النفس الأمري، وإنّما عمل علىٰ طبقه مادامت أمارة الوجوب قائمة.

قائدة مشتملة علىٰ سؤال، وجواب:

السؤال: لماذا يكون التصويب باطلاً وما هو الدليل علىٰ البطلان؟

الجواب: أن التصويب مستلزم للدور المحال عقلاً، وذلك لأنّ قيام الأمارة علىٰ حكم من الأحكام يتوقف علىٰ ثبوت هذا الحكم قبل تعلّقها به، ومقتضىٰ القول بالتصويب هو ثبوت الحكم بنفس الأمارة، وبالنتيجة تكون الأمارة موقوفة علىٰ ثبوت الحكم، وثبوت الحكم موقوف عليها، وهذا دور واضح، والدور باطل، فيكون التصويب المستلزم به باطلاً. هذا هو الدليل العقلي علىٰ بطلان التصويب.

والثاني: قد قام الإجماع علىٰ التخطئة، وكون المخطئ معذوراً.

والثالث: المستفاد من الأخبار هو اشتراك الأحكام الواقعية بين العالمين بها والجاهلين.

قوله: (ثم إن استمرّ هذا الحكم الظاهري ـ أعني: الترخيص في ترك الظهر...إلىٰ آخره) بيان لثمرة الفرق بين الوجه الثاني والوجه الثالث، وتظهر بينهما في وجوب القضاء والإعادة، وعدم وجوبهما فيجب القضاء والإعادة علىٰ الوجه الثالث دون الوجه الثاني، وذلك لأنّ المفروض كون العمل علىٰ الأمارة في الوجه الثالث يكون من باب الرخصة في مخالفة الواقع ما دامت الأمارة قائمة علىٰ الخلاف فإذا انكشف خلافها بطلت هذه الرخصة، ووجب البناء علىٰ مقتضىٰ الحكم الواقعي المنكشف، وترتيب آثاره من أول

فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب ـ حينئذٍ ـ ترتيب ما هو كبرىٰ لهذا المعلوم، أعني: وجوب الإتيان بالظهر، ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة الّا مافات منها، فقد تقدّم أنّ مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهري المتحقّق في زمان الفوت. فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدّم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدّىٰ الأمارة ـ اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير ـ لا بدّ أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر.

ثم إن قلنا: إنّ القضاء فرع صدق الفوت المتوقّف علىٰ فوت الواجب من حيث إن فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه؛ لأنّ الواجب وإن تُرِك الّا أنّ مصلحته متداركة، فلا يصدق علىٰ هذا الترك الفوت.

وإن قلنا: إنّه متفرع علىٰ مجرّد ترك الواجب، وجب هنا، لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً.

الأمر.

فإذا كان انكشاف الخلاف في أثناء الوقت وجب علىٰ المكلّف الإعادة، وإذا كان في خارجه وجب القضاء علىٰ القول بأنّ القضاء متفرّع علىٰ مجرّد ترك الواجب. نعم، لو قلنا بأنّ القضاء متفرّع علىٰ فوات الواجب مع ما فيه من المصلحة لم يكن القضاء واجباً لعدم فوت الواجب مع ما فيه من المصلحة لتداركها بالمصلحة السلوكية فلا يصدق علىٰ هذا الترك الفوت.

وعلىٰ كل حال لا بدّ أن تكون المصلحة السلوكية بقدر ما يتدارك به مايفوت من مصلحة الواقع. فمثلاً: إذا انكشف الخلاف في آخر الوقت فلا بدّ أن تكون المصلحة السلوكية بمقدار ما فات من الواجب من مصلحة أول الوقت، وإذا انكشف في خارج الوقت يجب أن تكون المصلحة بهذا المقدار، وإن لم ينكشف الخلاف أصلاً لا بدّ أن تكون المصحلة السلوكية بمقدار يتدارك به تمام مصلحة الواقع.

وبالجملة، يجب أن تكون المصلحة السلوكية التي نلتزم بها فراراً عن التصويب وتفويت المصلحة الواقعية بمقدار ما يفوت من المصلحة الواقعية.

إلا أن يقال: إن غاية ما يلتزم به في المقام هي المصلحة في معذوريّة الجاهل، مع تمكّنه من العلم ولو كانت لتسهيل الأمر على المكلّفين، ولا ينافي ذلك صدق الفوت، فافهم.

ثمّ إنّ هذا كلّه على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء واضح، وأمّا

قوله: (الّا أن يقال: إن غاية ما يلتزم به في المقام هي المصلحة في معذوريّة الجاهل) ردّ لما ذكره من التفصيل، وتصحيح لوجوب القضاء مطلقاً، فلا بدّ من ذكر التفصيل المتقدّم أولاً على نحو الإجمال والاختصار، ثم تصحيح وجوب القضاء مطلقاً ثانياً.

أما التفصيل فهو أنّ موضوع وجوب القضاء يمكن أن يكون مجرد ترك الواجب حتى يكون مفاد الأمر بوجوب القضاء: وأقضِ ما ترك، ويمكن أن يكون فوت الواجب بما فيه من المصلحة ليكون مفاد الأمر: وأقضِ ما فات، فعلى الأول يجب القضاء لتحقّق الموضوع، وعلى الثاني لايجب القضاء لعدم صدق الفوت المتوقّف على فوت الواجب مع ما فيه من المصلحة لتدارك المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية.

وأمّا ردّ هذا التفصيل وتصحيح وجوب القضاء مطلقاً، أي: سواء كان موضوع وجوب القضاء ترك الواجب أو فوت الواجب، فهو أنّ المصلحة السلوكية لم تكن موجبة لتدارك مصلحة الواجب حتى يوجب عدم صدق الفوت، فقد فات الواجب مع مافيه من المصلحة وغاية ما يلتزم في المقام هي المصلحة في معذوريّة الجاهل مع تمكّنه من العلم، فتكون هذه المصلحة مصلحة التسهيل، ويكون الجاهل معها معذوراً، والواجب قد فات مع ما فيه من المصلحة فيجب القضاء لتحقّق الموضوع، ولا ينافي معذوريّة الجاهل صدق الفوت.

(فافهم) لعلّه اشارة إلى أن مصلحة الواجب لا يبعد أن تكون متداركة بنفس هذه المصلحة التسهيليّة، وهذه المصلحة التسهيليّة قد كانت موجبة لورود الأحكام في صدر الإسلام على نحو التدريج مع أنّ المسلمين كانوا مكلّفين بجيمع الأحكام الواقعية، فما فات منهم من مصالح الواقع قد تدارك بالمصلحة التسهيليّة.

(ثم إن هذا كلّه على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء واضح).

يعني: ما ذكر من الفرق من جهة وجوب القضاء على الوجه الثالث، وعدم وجوبه على الوجه الثاني بناءً على القول بعدم الإجزاء يكون واضحاً، وأمّا البناء على القول بالإجزاء،

علىٰ القول لا قتضائه له فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب.

فيكون الفرق محلّاً للإشكال، وذلك يتضح بعد معرفة معنىٰ الإجزاء وما هو محل النزاع والخلاف فيه.

فنقول: إن الأوامر علىٰ ثلاثة أقسام:

الأول: الأمر الواقعي.

الثاني: الأمر الاضطراري.

الثالث: الأمر الظاهري.

ثم إتيان المأمور به لكل أمر يكون مجزياً عنه من دون نزاع وخلاف، مثلاً: إتيان المأمور به بالأمر الواقعي مجزياً عن الأمر الواقعي، فيسقط الأمر بلا إشكال، وكذا الباقي، وإنّما النزاع في أنّ إتيان المأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري هل يكون مجزياً عن الأمر الواقعي حتىٰ يسقط فلا يجب القضاء، ولا الإعادة أم ليس كذلك؟

فعلىٰ الأول يقال: إن الأمر الظاهري يقتضي الإجزاء، وعلىٰ الثاني يقال: إنّه لا يقتضي الإجزاء.

ثم إن المصنّف‌ﷺ ممّن يقول بعدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، وبعضٌ يقول بالإجزاء. إذا عرفت هذا يتّضح لك الفرق علىٰ القول بعدم الإجزاء، إذ يجب القضاء علىٰ الوجه الثالث، ولا يجب علىٰ الوجه الثاني.

وأمّا علىٰ القول بالإجزاء فيكون الفرق محلّاً للإشكال؛ لأنّ نتيجة الوجه الثالث علىٰ القول بالإجزاء هو التصويب كالوجه الثاني، إذ العمل بالأمارة يكون في عرض الواقع، فكما يكون الإتيان بالواقع مع العلم به مجزياً، كذلك يكون العمل بالأمارة مع الجهل به مجزياً مطلقاً.

ثم لازم القول بالإجزاء هو الالتزام بوجود المصلحة التي يتدارك بها مفسدة فوت الواقع مطلقاً، فلا فرق بين هذا القول ـ أي: القول بالإجزاء ـ والقول بالتصويب.

ثم لا يخفىٰ عليك أنّ مثل هذا الإشكال آتٍ علىٰ القول بعدم الإجزاء ـ أيضاً ـ في فرض عدم انكشاف الخلاف مع كون الأمارة علىٰ خلاف الواقع، فلا بدّ من الالتزام بمصلحة يتدارك بها ما فات من المصلحة الواقعية، وإلّا يكون الأمر بالعمل علىٰ طبق الأمارة قبيحاً

وظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء، قال: «من فروع مسألة التصويب والتخطئة لزوم الإعادة للصلاة بظنّ القبلة وعدمه» وإن كان في تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر.

فعُلِمَ من ذلك أنّ ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملاً علىٰ مصلحة يتدارك به مفسدة ترك الواجب ومعه يسقط عن الوجوب ممنوع، لأنّ فعل الجمعة قد لا يستلزم إلّا ترك الظهر في بعض أجزاء وقته، فالعمل علىٰ الأمارة معناه الإذن في الدخول فيها على قصد الوجوب والدخول في التطوع بعد فعلها.

لأنّه مفوّت للواقع.

وسيأتي جواب هذا الإشكال في كلام المصنّف فانتظر.

ثم يقول المصنّف: (وظاهر شيخنا) وهو الشهيد الثاني (في تمهيد القواعد) هو (استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء) فلا يجب الالتزام بتدارك المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية.

(وإن كان في تمثيله لذلك) أي: لفروع مسألة التصويب (بالموضوعات محلّ نظر) إذ اختلاف المصوّبة والمخطّئة إنّما هو في الأحكام لا في الموضوعات كاشتباه القبلة لأنّهم متفقون علىٰ التخطئة في الموضوعات لأنّها اُمور تكوينية لا تتغير بقيام الأمارة عمّا هي عليه أصلاً.

وهذا بخلاف الأحكام، فإنّها تكون من الاُمور الاعتبارية، ومن البديهي أنّ الأمر الاعتباري تابع لاعتبار المعتبر شارعاً كان أو غيره، فيمكن تغيّرها بسبب قيام الأمارة فيمكن تغيير وجوب الظهر بوجوب الجمعة لمن قام عنده الأمارة علىٰ وجوبها، ولايمكن تغيير الكعبة بقيام الأمارة علىٰ كونها في جهة معينة مثلاً، فاختلاف الظن لايوجب اختلاف الكعبة بالضرورة.

(فعُلِمَ من ذلك أنّ ماذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملاً علىٰ مصلحة... إلىٰ آخره).

هذا القول من المصنّف بيان لنتيجة الفرق بين الوجه الثالث والوجه الثاني، ولمنع رجوع الوجه الثالث إلىٰ الوجه الثاني.

نعم، يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله علىٰ مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهراً، وإلّا كان جواز التطوع في تلك الحال حكماً واقعياً لا ظاهرياً.

وملخّص البيان: أنه قد علم من الفرق بين الوجهين منع ما ذكره المستشكل من وجوب كون فعل الجمعة علىٰ الوجهين مشتملاً علىٰ المصلحة التي يتدارك بها مصلحة الواقع، غاية الأمر يكون ظرف هذه المصلحة في الوجه الثاني متعلّق الحكم، وفي الوجه الثالث تطبيق العمل علىٰ الأمارة.

ثم يسقط الواجب الواقعي من الوجوب علىٰ كلا الوجهين لتدارك مصلحته، وهذا القول من المستشكل ممنوع، وذلك لأنّ اشتمال فعل الجمعة علىٰ مصلحة يتدارك بها الواقع مطلقاً إنّما هو صحيح علىٰ الوجه الثاني لحدوث المصلحة بعد قيام الأمارة في فعل الجمعة، ويصير وجوب الجمعة حكماً واقعياً في حقّ من قامت عنده الأمارة علىٰ وجوبها، فلا بدّ من اشتماله علىٰ المصلحة في جميع الموارد.

وأما في الوجه الثالث فلا يجب اشتماله عليها في جميع الموارد، بل في بعضها؛ لأنّ العمل علىٰ طبق الأمارة، والإتيان بصلاة الجمعة قديكون مستلزماً لترك الظهر في تمام الوقت فيما إذا لم ينكشف الخلاف الّا بعد خروج الوقت، فيكون معنىٰ الأمر بالأمارة - حينئذٍ - الإذن في ترك الظهر في تمام الوقت، فلا بدّ من الالتزام بمصلحة في فعل الجمعة يتدارك بها مصلحة الظهر، وقد لايستلزم العمل بالأمارة الّا ترك الظهر في بعض الوقت فيما إذا انكشف الخلاف قبل خروج الوقت، وحينئذٍ لاحاجة إلىٰ اشتماله علىٰ مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، بل يجب أن يكون مشتملاً علىٰ مقدار مصلحة يتدارك بها مصلحة فضيلة الوقت، ومفسدة الإتيان بالجمعة بقصد الوجوب، فيكون الواجب الواقعي باقياً علىٰ وجوبه جزماً، فلا يلزم التصويب أصلاً.

(نعم، يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله علىٰ مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوّع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهراً).

يعني: أن المسلّم هو دلالة الدليل علىٰ حرمة النافلة في وقت الفريضة، ثم اختلف الفقهاء في أن المحرّم هل فعل التطوّع والنافلة في وقت الفريضة الواقعية، أو الظاهرية؟

وأمّا قولك: إنّه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع أيضاً، إذ قد يترتب علىٰ وجوبه واقعاً حكم شرعي وإن تدارك مفسدة تركه مصلحة فعل آخر كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعاً.

وبالجملة: فحال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة علىٰ حكم شرعي حال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة علىٰ الموضوع الخارجي، كحياة زيد وموت عمرو.

فعلىٰ الأول لا بدّ أن يكون في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها مفسدة فعل النافلة في وقت الفريضة الواقعية وهي الظهر.

وأمّا علىٰ الثاني فلا حاجة إلىٰ المصلحة التي يتدارك بها مفسدة فعل النافلة، إذ لا مفسدة في فعل النافلة لأنّ المكلّف لم يأتِ بها في وقت الفريضة، بل أتىٰ بها بعدها، فيكون جوازها بعدها حكماً واقعياً لا مفسدة فيه أصلاً.

(وأمّا قولك: أنّه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع) فلا بدّ من بيان تقريب الإشكال أولاً، ثم الجواب عنه ثانياً.

وتقريب الإشكال: أنّ المستفاد من كلام المصنّف ﷺ في فرض انكشاف الخلاف بعد الوقت وترك الظهر في الوقت، هو أن يكون فعل الجمعة مشتملاً علىٰ مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، فلايجب الظهر لانتفاء الملاك فالواجب هو الجمعة، ويكون وجوبه حكماً واقعياً. وليس هذا الّا التصويب الباطل.

والجواب عنه: إنّ الحكم الواقعي ـ وهو وجوب الظهر ـ يكون باقياً حتىٰ في هذه الصورة أيضاً، فيترتّب عليه وجوب القضاء فلا يلزم التصويب. نعم، قد لا يترتب علىٰ بقاء الحكم الواقعي أثر شرعي فيما إذا لم ينكشف الخلاف أصلاً.

(وبالجملة: فحال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة علىٰ حكم شرعي حال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة علىٰ الموضوع الخارجي، كحياة زيد وموت عمرو).

يعني: حال الأمارة علىٰ الوجه الثالث إذا قامت علىٰ ثبوت حكم شرعي كحال الأمارة القائمة علىٰ الموضوع الخارجي.

فكما أنّ قيام الأمارة كالبيّنة مثلاً علىٰ حياة زيد أو موت عمرو، لا يوجب تغيير الموضوع عمّا هو عليه، كذلك قيام الأمارة علىٰ الحكم الشرعي لا يوجب تغييره عما هو

فكما أنّ الأمر بالعمل بالأمارة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع، وإنّما يوجب جعل أحكامه، فيترتب عليه الحكم ما دامت الأمارة قائمة عليه، فإذا فقدت الأمارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتّب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الأمر، فكذلك حال الأمر بالعمل علىٰ الأمارة القائمة علىٰ الحكم.

وحاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمارة حكماً واقعياً والحكم بتحقّقه واقعاً عند قيام الأمارة وبين الحكم واقعاً بتطبيق العمل علىٰ الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمارة، كالحكم واقعاً بتطبيق العمل علىٰ طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمارة.

وأمّا توهّم: «أن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في

عليه، فلا فرق بين الأمارة علىٰ الموضوع الخارجي وبين الأمارة القائمة علىٰ الحكم الشرعي، الّا أنّ وجود الموضوعات في الواقع تكويني ووجود الأحكام الشرعية في الواقع تشريعي.

وبالجملة، إنّ التخطئة في الموضوعات يكون اتفاقياً بمعنىٰ أنّ قيام البينة علىٰ موت زيد لا يوجب جعل الموضوع أي: الموت إن كان حيّاً، فكذلك نقول في جانب الأحكام بأنّ قيام الأمارة علىٰ وجوب الجمعة لا يوجب وجوبها.

نعم، إنّ الأمر بالأمارة في الموضوعات إنّما يوجب جعل أحكام الموضوع فيترتب عليه أحكامه من تقسيم أموال من قامت البينة علىٰ موته، وتزويج زوجته وغير ذلك من الأحكام، فإذا فقدت الأمارة وانكشف الخلاف بأن جاء زيدٌ من السفر يترتب علىٰ العلم بعدم الموت جميع أحكام الموت فترجع اليه الأموال والزوجة.

وكذلك فيما نحن فيه قيام الأمارة علىٰ وجوب الجمعة لا يوجب جعل الجمعة واجباً في الواقع، بل يوجب جعل آثار الوجوب الواقعي عليها فإذا انكشف الخلاف يترتب عليها آثار عدم الوجوب فيجب قضاء الظهر.

وأما قولك: (أنّ مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة).

يعني: الفرق المذكور بين الوجه الثاني بكون المؤدّىٰ فيه حكماً واقعياً، وبين الوجه الثالث بكون المؤدّىٰ فيه حكماً ظاهرياً مع بقاء الحكم الواقعي علىٰ حاله لا يكفي في نفي

العمل علىٰ طبق مؤدّىٰ الأمارة إلىٰ تصويب الباطل، نظراً إلىٰ خلوّ الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي تكون في فوتها المفسدة».

ففيه: منع كون هذا تصويباً، كيف، والمصوّبة يمنعون حكم الله في الواقع؟ فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقاً اليه والتعبّد بترتيب آثاره في الظاهر، بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الردّ علىٰ المصوّبة، وأما ما ذكر من: «أنّ الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة العمل علىٰ طبق الأمارة، فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا صفة، وإلّا ثبت انتفاء الحكم في الواقع.

التصويب عن الوجه الثالث، بل يرجع إلىٰ التصويب؛ إذ الحكم الواقعي بعد تدارك مصلحته بالمصلحة السلوكية ينتفي بانتفاء ملاكه، وإلّا يلزم الحكم من دون صفة تقتضيه، وهو باطل عند العدلية، فحينئذٍ يرجع الوجه الثالث إلىٰ التصويب.

(ففيه: منع كون هذا تصويباً).

وملخّص ما ذكره المصنّف‌ﷺ من منع رجوع الوجه الثالث إلىٰ التصويب: أنّ التصويب هو خلوّ الواقع من الحكم قبل قيام الأمارة، فلا يعقل إيجاب العمل بما جعل طريقاً إلىٰ الواقع، فجعل الأمارة طريقاً إليه بإيجاب العمل علىٰ طبقها يكون أقوىٰ دليل علىٰ وجود واقع قبل قيامها، فيكون هذا ردّاً علىٰ المصوّبة، إذ لو لم يكن هناك واقع مشترك لم يكن معنىٰ لجعل الأمارة طريقاً اليه، ولايعقل جعلها طريقاً علىٰ القول بالتصويب، لأنّه مستلزم للدور، وذلك لأنّ ثبوت الحكم في الواقع موقوف علىٰ الأمارة والأمارة من حيث كونها طريقاً إلىٰ الواقع موقوفة علىٰ الواقع، وهذا دور واضح والدور باطل، فجعل الأمارة طريقاً يكون باطلاً علىٰ القول بالتصويب.

ولذا يقول المصنّف‌ﷺ: (بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الردّ علىٰ المصوّبة) يعني: إيجاب العمل بما جعل طريقاً إلىٰ الواقع يكون من وجوه الردّ عليهم.

(وأمّا ماذكر من: «أن الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة العمل علىٰ طبق الأمارة، فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا صفة، وإلّا ثبت انتفاء الحكم في الواقع).

يعني: هذا من المصنّف بيان للإشكال الآخر.

وملخّصه: أنّ الحكم الواقعي بعد تدارك مفسدة مخالفته بالمصلحة السلوكية لا يخلو

وبعبارة أُخرىٰ: إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت أمارة علىٰ تحريمه، فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأمارة، وإن حرم فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين، وإن انتفىٰ ثبت انتفاء الحكم الواقعي».

عن أحد أمرين: البقاء أو الانتفاء، فعلىٰ الأول يلزم ثبوت الحكم من دون ملاك وصفة تقتضيه لأنّ مصلحته قد زالت بتداركها ثم الحكم من دون مصلحة باطل علىٰ مذهب العدلية، فلا بدّ من الالتزام بالأمر الثاني، وهو انتفاء الحكم الواقعي فيلزم التصويب.

(وبعبارة أُخرىٰ:) إذا قامت أمارة علىٰ تحريم ماهو الواجب في الواقع فلا يخلو ما دلت الأمارة علىٰ حرمته عن أحد أمرين: إمّا أن يكون حراماً، أو لا يكون كذلك، فعلىٰ الثاني لم يجب العمل بالأمارة، وهو خلاف المفروض لأنّ الفرض وجوب العمل بها، وعلىٰ الأول ـ أيضاً ـ لا يخلو عن أحد أمرين:

١ ـ *بقاء الحكم الواقعي.*

٢ ـ *انتفاؤه.*

فعلىٰ الأول يلزم اجتماع الحكمين المتضادين وهو باطل، كما يلزم ـ أيضاً ـ الحكم بلا مصلحة وملاك لأنّ مصلحته متداركة بالمصلحة السلوكية.

وعلىٰ الثاني يلزم التصويب فيلزم من التعبّد بالأمارات أحد المحاذير التالية علىٰ سبيل منع الخلو:

الأول: تفويت المصلحة الواقعية، وهذا المحذور يلزم فيما إذا لم يكن ما دلّت الأمارة علىٰ تحريمه حراماً، فيكون العمل بالأمارة موجباً لفوت الواقع من دون تداركه لأنّ العمل بالأمارة ـ حينئذٍ ـ لم يجب حتىٰ يكون فيه مصلحة يتدارك بها الواقع، فيلزم تفويت المصلحة الواقعية.

والثاني: اجتماع الحكمين المتضادّين كما تقدّم.

والثالث: الحكم بلا مصلحة.

والرابع: التصويب.

وما ذكرناه يكون خالياً عن الإشكال، وما ذكره المصطفىٰ الاعتمادي من فرضه الحكم الظاهري مع مصلحة سلوكية تارة، وبدونها أُخرىٰ لا يخلو من إشكال، لأنّ المفروض عند

ففيه: إن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعيّن المتعلّق بالعباد الذي تحكي عنه الأمارة ويتعلّق به العلم والظن، وأمر السفراء بتبليغه وإن لم يلزم امتثاله

المصنّف؛ هو اشتمال الحكم الظاهري علىٰ المصلحة، ففرض كونه غير مشتمل عليها مجرد فرض لا واقع له أصلاً.

(ففيه: إن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعيّن المتعلّق بالعباد) والظاهر أنّ ما أجاب به المصنّف يكون جواباً عن تقريب الإشكال بعبارة أُخرىٰ، ولم يظهر من كلامه‏ الجواب عن الإشكال بالتعبير الأول، وهو لزوم الحكم من دون صفة تقتضيه، أو التصويب، فلا بدّ من الجواب عن كلا التعبيرين.

فنقول في الجواب عن الإشكال بالتعبير الأول: إنّ المصلحة الواقعية باقية علىٰ حالها، ولا تتغير، ولا تزول بقيام الأمارة علىٰ حرمة الظهر بعد كونها واجبة في الواقع، غاية الأمر تتدارك بالمصلحة السلوكية، و معلوم أنّ تداركها واستيفاءَها بالمصلحة السلوكية غير زوالها واقعاً، فعلىٰ هذا نختار الشقّ الأول، يعني: بقاء الحكم الواقعي فراراً عن التصويب باختيار الشقّ الثاني ولا يلزم الحكم بلاصفة تقتضيه.

ونقول في الجواب عن التعبير الثاني: إنّا نختار الشقّ الأول وهو بقاء الحكم الواقعي، ولايلزم أيّ محذور أصلاً.

أما عدم لزوم محذور الحكم من دون ملاك ومصلحة، فقد تقدّم في الجواب عن التعبير الأول، وأمّا عدم لزوم محذور اجتماع الحكمين المتضادين فلعدم الوحدة، ثم إنّ عدم الوحدة تارةً يمكن أن يكون المراد منه عدم وحدة الموضوع، وأُخرىٰ عدم وحدة الحكمين مرتبة، وعلىٰ كلا التقديرين ينتفي شرط التضاد بين الأمرين، فلا يلزم اجتماع الضدين.

أمّا انتفاء وحدة الموضوع فواضح، لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، وموضوع الحكم الواقعي هو الظهر علىٰ نحو لا بشرط أي: لايشترط فيه العلم ولا الجهل، فالحكم الظاهري يعني: حرمة الظهر، يكون موضوعه هو الظهر المشكوك حكمه الواقعي، وموضوع الحكم الواقعي أعني: الوجوب، هو الظهر علىٰ نحو لابشرط.

وأما انتفاء الوحدة من حيث المرتبة فظاهر، وذلك لأنّ الحكم الواقعي المشترك بين

فعلاً في حقِّ من قامت عنده أمارة علىٰ خلافه، الّا أنه يكفي في كونه حكمه الواقعي أنّه لايعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصّراً، والرخصة في تركه عقلاً، كما في الجاهل القاصر، أو شرعاً، كمن قامت عنده أمارة معتبرة علىٰ خلافه، وممّا ذكرنا يظهر حال الأمارة علىٰ الموضوعات الخارجية، فإنّها من القسم الثالث.

والحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعية غير المقيدة بعلم المكلّفين ولا بعدم قيام الأمارة علىٰ خلافها، لها آثار عقلية وشرعية تترتّب عليها عند العلم بها، أو قيام أمارة حكم الشارع بوجوب البناء علىٰ كون مؤدّاها هو الواقع. نعم، هذه ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي.

العباد لا يكون فعلياً في حقِّ هذا الشخص، والحكم الظاهري يكون فعلياً فيرتفع التضاد بين الحكمين، إذ لا تضاد بين الحكم الفعلي وغير الفعلي، وإنّما التضاد يكون بين حكمين فعليين، والظاهر من المصنّف‏ هو انتفاء الوحدة علىٰ الوجه الثاني.

(الّا أنه يكفي في كونه حكمَهُ الواقعي أنّه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلا مقصّراً).

يعني: يكفي في كون وجوب الظهر مثلاً مع قيام الأمارة حكماً واقعياً أنّ المكلّف لا يكون معذوراً في تركه إذا كان عالماً به، فيجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، أو جاهلاً مقصّراً كالعامل بالأمارة من دون فحص عن الواقع مع تمكّنه عنه، فلا يشترط في كون الحكم كوجوب الظهر مثلاً واقعياً امتثال المكلّف به فعلاً.

(ولها آثار عقلية وشرعية).

أي: للأحكام الواقعية آثار عقلية كحكم العقل بوجوب إطاعتها، وحرمة معصيتها، وآثار شرعية كوجوب القضاء، والإعادة إذا انكشف الخلاف، وحرمة النافلة في وقتها ويترتّب علىٰ هذه الأحكام الواقعية عند العلم بها، أو عند قيام الأمارة المطابقة البناء علىٰ كون مؤدّاها هو الواقع لحكم الشرع والعقل بوجوب العمل علىٰ طبقها.

(نعم، هذه ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي).

ومن هذا الكلام يظهر عدم محذور من الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، لاختلافهما من حيث المرتبة، إذ الحكم الواقعي يكون بمرتبة الاقتضاء والانشاء، والحكم الظاهري يكون بمرتبة الفعلية فلا محذور في اجتماعهما؛ لأن المحذور في اجتماعهما

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ ما ذكره ابن قبة ـ من استحالة التعبّد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة غير العلمية ـ ممنوع علىٰ إطلاقه، وإنّما يصح إذا ورد التعبّد علىٰ بعض الوجوه كما تقدّم تفصيل ذلك.

ثم إنّه ربّما ينسب إلىٰ بعضٍ: «إيجاب التعبّد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة علىٰ الله تعالىٰ، بمعنىٰ قبح تركه منه» في مقابل قول ابن قبة.

إنّما هو فيما إذا كانا بمرتبة واحدة.

(فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ ما ذكره ابن قبة ـ من استحالة التعبّد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة غير العلمية ـ ممنوع علىٰ اطلاقه).

نعم، يصح ما ذكره من قبح التعبّد بالظن علىٰ بعض الوجوه المتقدمة وهو التعبّد به علىٰ نحو الطريقية، يعني: جعل الشارع ايّاه طريقاً إلىٰ الواقع مع تمكّن المكلّف من العلم به، فيكون التعبّد به قبيحاً لأنّه موجب لتفويت الواقع.

هذا تمام الكلام في الجواب عن ابن قبة حيث قال باستحالة التعبّد بخبر الواحد، وهنا قول في قبال ابن قبة حيث قيل بوجوب التعبّد بالظن، وقد أشار المصنّف إلىٰ هذا القول بقوله:

(ثم إنّه ربّما ينسب إلىٰ بعضٍ: «إيجاب التعبّد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة علىٰ الله تعالىٰ).

والقائل بهذا القول هو ابن شريح، وأبو الحسن البصري، واستدلّا علىٰ وجوب التعبّد ببعض ما استدلّ به ابن قبة علىٰ امتناعه حيث قال: إن التعبّد بالأمارة مستلزم لتفويت المصلحة، أو الإلقاء في المفسدة، وهما استدلّا بنفس هذا الوجه حيث قالا: وجب علىٰ الله تعالىٰ أن يتعبّدنا بالأمارات بمعنىٰ: قبيح تركه منه تعالىٰ، لأنّه مستلزم لتفويت المصلحة، أو الإلقاء في المفسدة.

والأول: فيما إذا قامت الأمارة علىٰ وجوب شيء وكانت مطابقة للواقع فيكون ترك التعبّد بها موجباً لتفويت المصلحة بترك الواجب.

والثاني: فيما إذا دلّت أمارة علىٰ حرمة شيء، فيكون الترك موجباً للإلقاء في المفسدة بفعل ما هو محرّم في الواقع، فيكون دليل من يقول بوجوب التعبّد هو نفس دليل ابن قبة

فإن أراد به وجوب امضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكّن من العلم ببقاء التكليف، فحسن؛ وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد، فممنوع؛ إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنّما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن، الّا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية.

القائل بالامتناع، فالأقوال في هذه المسألة ثلاثة:

١ ـ *امتناع التعبّد.*

٢ ـ *وجوب التعبّد.*

٣ ـ *إمكان التعبّد*، ويقول به المشهور.

والمصنّف﷫ قد اختار هذا القول المشهور فيردّ القول بوجوب التعبّد كما ردّ قول ابن قبة حيث يقول في مقام ردّ هذا القول: (فإن أراد به) أي: إيجاب التعبّد بالظن وجوب إمضاء الشارع ما حكم به العقل من العمل بالظن عند عدم تمكّن المكلّف من العلم، وبقاء التكليف، (فحسن) إذ العقل يحكم بحجّية الظن عند انسداد باب العلم، فيجب على الله تعالىٰ إمضاء ذلك فيكون مطلق الظن حجّة.

(وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد فممنوع).

ففي قوله: بالخصوص، احتمالان:

الاحتمال الأول: كونه قيداً للجعل بمعنىٰ: إن الجعل لم يكن إمضاء لحكم العقل، بل يكون جعل الظن حجّة مع قطع النظر عن حكم العقل، فلا يرتبط جعل الشارع بحكم العقل أصلاً، فيكون خاصّاً له.

الاحتمال الثاني: كونه قيداً للمجعول بمعنىٰ: إن الله يجعل بعض الأمارات حجّة، فيكون المجعول حجّية بعض الأمارات الخاصة كخبر العادل مثلاً.

وما يظهر من كلامه﷫ هو الاحتمال الثاني حيث قال: **(الّا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصية).**

وعلىٰ كلا التقديرين يكون جعل الشارع ممنوعاً وباطلاً، وذلك لأنّ احتمال الأول مستلزم لأن يكون الجعل جعل ما هو حاصل، إذ الشارع جعل اعتبار الظن الحاصل عقلاً فيلزم تحصيل ما هو حاصل، وقد ثبت في محله استحالة تحصيل ما هو حاصل، ولا يلزم

وإن أراد حكم صورة الانفتاح، فإن أراد وجوب التعبّد العيني فهو غلط، لجواز تحصيل العلم معه قطعاً، وإن أراد وجوب التعبّد به تخييراً، فهو ممّا لايدركه العقل، إذ لايعلم العقل بوجود مصلحة في الأمارة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمارة، اللهم الّا أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أمارة هي أقرب من غيرها إلىٰ الواقع، أو أصحّ في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع، والّا فيكفي

هذا المحذور من فرض الإمضاء لأنّ الإمضاء يكون تأكيداً لما حكم به العقل.

ثم وجه المنع علىٰ الاحتمال الثاني هو لزوم الترجيح من دون مرجّح، وقد ثبت في محلّه بطلان ذلك، فيكون جعل بعض الظن ترجيحاً بلا مرجّح، وهو باطل، الّا أن يكون لبعض الظنون في نظر الشارع خصوصية ومزية، فيصح له أن يجعل ما له المزية حجّة، فلا يلزم حينئذٍ محذور الترجيح بلا مرجّح.

فالاحتمال الثاني يكون أقل محذوراً من الاحتمال الأول، فالأوْلىٰ ـ حينئذٍ ـ أن يؤخذ به دون الأول.

(وإن أراد حكم صورة الانفتاح، فإن أراد وجوب التعبّد العيني فهو غلط).

إذ يكون معناه عدم جواز تحصيل العلم وهذا باطل، لأنّ التعبّد بالأمارة لا يوجب حرمة تحصيل العلم قطعاً، فيجوز تحصيله والعمل به، وهو ينافي وجوب العمل بها معيّناً بمقتضىٰ وجوب التعبّد بها تعييناً فيكون باطلاً.

(وإن أراد وجوب التعبّد به تخييراً، فهو ممّا لا يدركه العقل).

أي: إن أراد كون وجوب التعبّد بالظن وجوباً تخييرياً بأن يجعل الشارع العمل بالأمارة عِدْلاً لتحصيل العلم والعمل به حتىٰ يكون المكلّف مخيّراً بين العمل بها، وبين تحصيل العلم والعمل به فهو ممّا لايدركه العقل، أي: لا يحكم العقل بالوجوب التخييري.

كيف يحكم به مع كون تحصيل العلم أرجح من العمل بالأمارة؟ فحينئذٍ يحكم العقل بالعمل بما هو الأرجح فراراً من تقديم المرجوح علىٰ الراجح.

الّا أن يقال: بأن تحصيل العلم موجب للعسر والحرج فيجب عقلاً رفعه، ويكون رفعه بجعل بدل عنه وهو الأمارة، غاية الأمر يجب علىٰ الشارع أن ينصب أمارة (هي أقرب من غيرها إلىٰ الواقع) علىٰ فرض حجّيتها من باب الطريقيّة (أو أصحّ في نظر الشارع من غيره)

امضاؤه للعمل بمطلق الظن، كصورة الانسداد.

علىٰ فرض حجّية الأمارات من باب السببية، ولكن هذا في الحقيقة يكون نفياً للتخيير، إذ تحصيل العلم إذا كان حرجياً لم يكن جائزاً أصلاً فضلاً عن كونه واجباً.

(والّا فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن) أي: وإن لم يكن بين الأمارات تفاوت بأقربية بعضها علىٰ بعض فيكفي في رفع حرج تحصيل العلم إمضاؤه مطلق الظن كصورة الانسداد.

۞ ۞ ۞



المقام الثاني

وقوع التعبّد بالظن في الأحكام الشرعية

ثم إذا تبيّن عدم استحالة تعبّد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه، فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبّد به في الأحكام الشرعية مطلقاً أو في الجملة.

وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعوّل، عند عدم الدليل علىٰ وقوع التعبّد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة، فنقول:

(ثم إذا تبيّن عدم استحالة تعبّد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه) أي: في التعبّد كمايقول به ابن قبة (ولا في تركه) أي: لا قبح في ترك التعبّد كما يقول به بعض، فإذا لم يكن التعبّد بخبر الواحد، أو بمطلق الظن ممتنعاً كما يقول به ابن قبة، ولا واجباً كما يقول به ابن شريح لكان التعبّد ممكناً.

وبعد الإمكان يقع الكلام في المقام الثاني، وهو الوقوع.

(فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبّد به في الأحكام الشرعية مطلقاً) أي: مطلق الأمارات.

(أو في الجملة) يعني: بعضها كخبر العادل مثلاً.

(وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعوّل، عند عدم الدليل).

يعني: من باب التسهيل يجب أولاً تأسيس مايرجع اليه عقلا، أو شرعاً في مورد عدم الدليل علىٰ حجّية الأمارات، أو علىٰ عدم حجّيتها فيسمّىٰ أصلاً أو قاعدة كلّية.

فيقال في مورد عدم الدليل: إنّ مقتضىٰ الأصل هو جواز التعبّد بالأمارات الّا ماخرج بالدليل، أو حرمته الّا ما خرج بالدليل.

ثم يقول المصنّف ﷺ: إنّ مقتضىٰ الأصل في المقام هو حرمة التعبّد بالأدلة الأربعة، فيكون العمل بما لم يدلّ دليل علىٰ حجّيته حراماً.

ثم يقع الكلام في أنّ حرمة العمل بما ليس علىٰ اعتباره دليل هل يكون ذاتياً كحرمة

التعبّد بالظن، الذي لم يدل دليل على التعبّد به محرّم بالأدلة الأربعة.

ويكفي من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1]، دلّ على أن ما ليس بإذنٍ من الله من اسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء.

شرب الخمر أو عرضياً من جهة لزوم التشريع؟

يظهر من بعض أنّ العمل بالظن محرّم ذاتاً بالآيات الناهية والروايات كذلك، والمشهور يقولون بالحرمة التشريعية، والظاهر من المصنّف‌ﷺ - أيضاً - هو الحرمة التشريعية.

ثم اختلف الأصحاب في تفسير التشريع المحرّم، وعند المشهور هو: إدخال مالم يعلم أنه من الدين في الدين بقصد أنّه منه سواء علم بأنه ليس منه، أو ظن بأنّه ليس منه، أو ظن بأنّه منه، أو شك في ذلك، فإسناد مالم يعلم أنّه من الشارع إليه تشريع محرّم، وعلى هذا يكون العمل بما لم يدل دليل على اعتباره تشريعاً، إذا التزم المكلّف بأن ما دلّ عليه دليل غير معتبر من الشارع ومن الدين.

والحاصل أن التعبّد بالظن تشريع محرم بالأدلة الأربعة، ويدل على ذلك:

من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآللهُ أَذِنَ لَكَم أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾ ووردت هذه الآية الشريفة في ذمّ اليهود وتوبيخهم لأنّهم حرّموا بعض ما أحل الله.

وتقريب الاستدلال بها: أنّ الافتراء ليس في الآية بمعنى الكذب عن عمد، بل هو يكون بالمعنى الأعمّ، وهو إسناد الفعل أو القول إلى من لم يعلم أن هذا الفعل أو القول منه، فإسنادهم الحكم بالحرمة إلى الله تعالى من دون إذن وبيان منه تعالى مع عدم علمهم بأنّه منه تعالى تشريع محرّم، فمعنى الآية ﴿ءَآللهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ يعني: ألكم دليل على تحريم ما تقولون بتحريمه ﴿أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾ أي: تنسبون الحكم بالحرمة اليه تعالى من دون دليل منه تعالى عليها، وهو تشريع.

ولايخفى عليك أن المدّعى هو عدم حجّية الظن، والدليل يدل على حرمة العمل به، فلا يناسب الدليل مع المدّعى، إذ المدّعى هو حكم وضعي، والدليل يدل على حكم تكليفي.

---

(١) يونس:٥٩.

ومن السنَّة قولهﷺ، في عداد القضاة من أهل النـار: (ورجـل قـضىٰ بـالحقِّ وهـو لا يعلم)[1].

ومن الإجماع: ما ادّعاه الفريد البهبهاني، في بعض رسائله، من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء.

والجـواب: أنّ الحكـم الوضـعي يكـون منتزعاً عـن الحكـم التكـليفي علىٰ قـول المصنّف، فلابدّ أولاً من إثبات حكم تكليفي حتىٰ ينتزع منه حكم وضعي فينتزع من حرمة العمل بالظن عدم حجّيته كما ينتزع من وجوب العمل بدليل حجّيته.

(ومن السنَّة قولهﷺ).

أي: قول الرسول الأعظمﷺ في تقسيم القضاة، حيث ورد في الرواية: (القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة:

[١ـ] رجل قضىٰ بجور وهو يعلم به، فهو في النار.

[٢ـ] ورجل قضىٰ بجور وهو لا يعلم، فهو في النار.

[٣ـ] ورجل قضىٰ بالحق وهو لا يعلم، فهو في النار.

[٤ـ] ورجل قضىٰ بالحق وهو يعلم، فهو في الجنة).

وما يناسب الاستدلال به هو قضاوة الرجل الثالث حيث حكم بـالحقِّ، ولكـن كـان حكمه من دون علم بأنه حقّ، فيكون حكمه كذلك تشريعاً محرماً فلايرد عليه ما قيل من أنّ الحديث لايدل علىٰ حرمة العمل بغير العلم من حيث التشريع، بل الظاهر منه هـو حرمة العمل بغير علم ذاتاً.

ففي المقام انّ من يحكم بحجّية الظن من دون دليل علىٰ اعتباره يكون من أهل النار، وإن كان حكمه حقاً، بأن كان الظن في الواقع حجّة، لأنّه حكم به من دون علم، والحكم كذلك تشريع محرّم.

(ومن الإجماع: ما ادّعاه الفريد البهبهاني).

حيث قال: يكون عـدم الجـواز بـديهياً عـند العـوام فـضلاً عـن العـلماء، وليس مـراد

---

(١) الوسائل ٢٧: ٢٢، أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، ب ٤، ح ٦.

ومن العقل: تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لايعلم بوروده عن المولىٰ ولو كان عن جهل مع التقصير.

نعم، قد يتوهّم متوهّم أنّ الاحتياط من هذا القبيل، وهو غلط واضح، إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولىٰ علىٰ أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه، وبين الالتزام بإتيانه

المصنّف‏ﷺ من التمسك بالإجماع هو التمسك بالإجماع المنقول بخبر الواحد حتىٰ يرد عليه بأنّه ليس بحجّة، بل يكون مقصوده الإجماع المحصّل، والشاهد عليه كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء كما في كلام البهبهاني.

(ومن العقل: تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولىٰ).

يعني: من يلتزم بتكليف من قبل مولاه من دون أن يعلم بأنّه منه فيكون التزامه كذلك قبيحاً عند العقلاء لكون ذلك تشريعاً لأنّه قد أسند التكليف إلىٰ المولىٰ مع أنّه لا يعلم بأنّه منه.

وتقييد الجهل بكونه مع تقصير في كلام المصنّف‏ﷺ حيث قال: **(ولو كان عن جهل مع التقصير)** لغو؛ وذلك لأنّ الحكم بالحرمة من حيث التشريع تابع لتحقّق موضوعه، وهو إسناد الحكم إلىٰ الشارع من دون علم بأنّه منه، فلا يفرق في ذلك بين من يكون جاهلاً مقصّراً أو قاصراً، فمن اجتهد وبذل وسعه في تحصيل الدليل علىٰ اعتبار ظنٍّ ولم يقف علىٰ دليل يحرم عليه العمل بالظن متديّناً بمقتضاه مع أنّه جاهل قاصر.

(نعم، قد يتوهّم متوهّم أن الاحتياط من هذا القبيل).

يعني: إن الاحتياط يكون من قبيل التشريع، فلو كان التشريع حراماً لكان الاحتياط ـ أيضاً ـ حراماً، والتالي باطل بالإجماع لحسن الاحتياط فالمقدّم مثله، والملازمة هي أنّ التشريع هو الإتيان بشيء لم يعلم أنّه من الشارع، والاحتياط ـ أيضاً ـ هو الإتيان بشيء لم يعلم أنّه منه، والمصنّف‏ﷺ يجيب عن هذا التوهّم بالفرق بينهما، فيكون قياس الاحتياط بالتشريع قياساً مع الفارق، فلا ملازمة بينهما في الحكم.

ثم الفرق بينهما كما ذكره المصنّف‏ﷺ يكون واضحاً، إذ هما متباينان من حيث الموضوع، لأنّ موضوع التشريع هو الالتزام بشيء من قبل المولىٰ علىٰ أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه، وموضوع الاحتياط هو الالتزام بإتيان شيء لرجاء كونه من المولىٰ في

لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه. وشتّان مابينهما، لأنّ العقل يستقل بقبح الأول وحسن الثاني.

والحاصل أن المحرّم هو العمل بغير العلم متعبّداً به ومتديّناً به.

وأمّا العمل به من دون تعبّد بمقتضاه، فإن كان لرجاء إدراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر، أو لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل علىٰ خلافه، كما لو ظن الوجوب واقتضىٰ الاستصحاب الحرمة، فإنّ الإتيان بالفعل محرّم وإن لم يكن علىٰ وجه التعبّد بوجوبه والتديّن به.

وإن لم يكن لرجاء إدراك الواقع، فإن لزم منه طرح أصلٍ دلّ الدليلُ علىٰ وجوب الأخذ به حتىٰ يعلم خلافه كان محرّماً ـ أيضاً ـ لأنّ فيه طرحاً للأصل الواجب العمل، كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب علىٰ خلاف استصحاب التحريم، وإن لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظن بوجوب ما تردّد بين الحرمة والوجوب، فإنّ الالتزام بطرف

صورة الظن غير المعتبر علىٰ وجوبه، أو لاحتمال كونه منه في صورة الشك في وجوب شيء مع احتمال الوجوب فيه.

والفرق بين الموضوعين أظهر من الشمس، فلا يصح قياس الاحتياط بالتشريع.

والحاصل أنّ العمل بغير العلم إن كان حراماً ذاتياً كما يظهر من بعضٍ لم يفرّق في الحكم بالحرمة بين العمل به تشريعاً أو احتياطاً أو اشتهاءً، وإن كان حراماً من حيث التشريع كما هو المشهور، فيختصّ الحكم بالحرمة التشريعية بمورد لزوم التشريع.

(والحاصل أن المحرّم هو العمل بغير العلم متعبّداً به ومتديّناً به).

لقد قسّم المصنّف ﷺ العمل بغير العلم إلىٰ أقسام:

القسم الأول: أن يعمل المكلّف به علىٰ وجه التعبّد والتديّن به، فيكون العمل بغير العلم كذلك محرّماً مطلقاً. سواء لزم منه طرح دليل معتبر، أو أصل كذلك أم لا.

والقسم الثاني: أن يعمل به من دون تعبّد وتديّن بمقتضاه لرجاء إدراك الواقع احتياطاً فيكون حسناً إذا لم يعارضه احتياط، كما إذا كان في شيء احتمال الوجوب والتحريم معاً، فالإتيان به لاحتمال وجوبه احتياطاً معارض لتركه لاحتمال حرمته احتياطاً، وإلّا يكون الاحتياط جائزاً، يعني: في مورد تعارض الاحتياط بالاحتياط الآخر يكون الاحتياط جائزاً

الوجوب لا علىٰ أنّه حكم الله المعيّن جائز، لكن في تسمية هذا عملاً بالظنّ مسامحة، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط.

وبالجملة: فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرّم إذا وقع علىٰ وجه التعبّد به والتديّن، سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا، وإذا وقع علىٰ غير وجه التعبّد به فهو محرّم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأُصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها.

لا حسناً، ثم العمل بالاحتياط يكون حسناً مالم يثبت علىٰ خلافه دليل يجب الأخذ به، وإلّا فيكون الاحتياط حراماً كما لو قام الظن علىٰ وجوب شيء، وكان مقتضىٰ الاستصحاب حرمته، فيكون العمل بالظن احتياطاً حراماً من حيث إنّه مستلزم لطرح ما هو حجّة شرعاً.

والقسم الثالث: أن يعمل به لا لإدراك الواقع، ولا علىٰ وجه التعبّد والتديّن به، بل اشتهاءً، فإن كان العمل به كذلك مستلزماً لطرح أصل أو دليل كان حراماً لأجل كونه مستلزماً لطرح ما هو حجّة عند الشارع، وإن لم يكن كذلك يكون العمل به جائزاً لعدم لزوم شيء من التشريع وطرح ما هو الحجّة.

(لكن في تسمية هذا عملاً بالظنّ مسامحة) لأنّ العمل بالظن حقيقة معناه الالتزام بأنّ مؤدّاه يكون من الشارع، وأمّا مجرّد تطبيق العمل به احتياطاً أو اشتهاءً لا يسمّىٰ عملاً بالظن حقيقة، بل يسمّىٰ العمل به مجازاً ومسامحة لمشابهته بالعمل به حقيقة.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ العمل بالظن كما يظهر من كلام المصنّف علىٰ ثلاثة أقسام، وهذه الأقسام مختلفة في الحكم.

أمّا الأول فهو محرّم مطلقاً للتشريع.

وأما الثاني فيكون العمل به حسناً بشرطين:

الأول: عدم كونه معارضاً للاحتياط الآخر.

والثاني: عدم كونه مخالفاً لدليل أو أصل معتبر، فبانتفاء الشرط الأول ينتفي حُسن العمل بالاحتياط، وبانتفاء الشرط الثاني ينتفي جوازه فيكون العمل به حراماً.

وأمّا الثالث: فيجوز العمل به في حكم لا يعتبر فيه قصد القربة مالم يلزم من العمل به طرح دليل معتبر أو أصل.

هذا، وقد يقرّر الأصل هنا بوجوه أُخر:

منها: إن الأصل عدم الحجّية وعدم وقوع التعبّد به وإيجاب العمل به.

وفيه: إن الأصل وإن كان ذلك الّا أنّه لا يترتّب علىٰ مقتضاه شيء، فإنّ حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبّد من غير حاجة إلىٰ إحراز عـدم ورود التعبّد به، ليحتاج في ذلك إلىٰ الأصل ثم إثبات الحرمة.

(وقد يقرّر الأصل هنا بوجوه أُخر: منها: إن الأصل عدم الحجّية وعدم وقوع التعبّد به وإيجاب العمل به).

أي: عدم إيجاب العمل به، والظاهر أنّ المراد من هذا الأصل هو الاستصحاب، فلا بدّ من بيان مقدّمة ليتضح بها تقريب هذا الأصل، وهي:

إنّ الحوادث مطلقاً سواء كانت من الأُمور التكوينية أو الاعتبارية مسبوقة بالعدم غير الواجب تعالىٰ لأنّه ليس منها.

إذا عرفت ذلك، نقول: إن حجّية الأمارات من الحوادث فتكون مسبوقة بالعدم فيستصحب عدم الحجّية، كذا وقوع التعبّد بالظن يكون مسبوقاً بالعدم فيستصحب عدمه في صورة الشك في وقوعه، فالنتيجة هي حرمة العمل بالظن.

وهذان الأصلان يكون مجراهما هو الموضوع، والأصل الثالث يكون مجراه هو الحكم، يعني: الأصل عدم ايجاب العمل به الملازم لعدم الحجّية المستلزم لحرمة العمل بالظن، فتكون هذه الأُصول موافقة لما ذكره المصنّف‌‌ﷺ من الأصل من حيث النتيجة، إذ نتيجة الجميع هي حرمة العمل بالظن.

(وفيه: إن الأصل وإن كان ذلك الّا أنّه لا يترتّب علىٰ مقتضاه شيء).

والمصنّف‌ﷺ قد منع عن جريان الاستصحاب في المقام، ووجهُ منع المصنّف‌ﷺ عن الأصل المذكور يتضح بعد ذكر مقدّمة، وهي:

إنّ الاستصحاب لا يجري الّا فيما إذا ترتّب علىٰ المستصحب أثر شرعي، أو كان نفس المستصحب حكماً شرعياً، ثم الأثر المترتّب علىٰ الشيء شرعاً تارةً: يترتب علىٰ وجوده أو علىٰ عدمه، وأُخرىٰ: يترتب علىٰ مجرد عدم العلم به.

الأول: كحرمة شرب الخمر فالحرمة تترتّب علىٰ الخمر الموجود، وكـجواز الدخـول

والحاصل: أنّ أصالة عدم الحادث إنّما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة علىٰ عدم ذلك الحادث، وأمّا الحكم المرتب علىٰ عدم العلم بذلك الحادث فيكفي الشك فيه، ولا يحتاج إلىٰ إحراز عدمه بحكم الأصل.

وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجرائها إلىٰ إجراء أصالة عدم فراغ الذمّة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فتأمّل.

ومنها: إن الأصل هي إباحة العمل بالظن لأنّها الأصل في الأشياء. حكاه بعض عن

في الصلاة يترتّب علىٰ وجود الطهارة، وعدم جوازه يترتّب علىٰ عدمه.

والثاني: كحكم العقل باشتغال ذمّة المكلّف، فالحكم باشتغال الذمّة أثر يترتّب علىٰ مجرد عدم العلم بالبراءة والشك بها، فإذا شكّ المكلّف بفراغ ذمّته عن التكليف يحكم العقل بالاشتغال، فلا حاجة فيه إلىٰ استصحاب اشتغال الذمّة بالتكليف، أو إلىٰ أصالة عدم فراغ الذمّة عنه.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ الاستصحاب يجري فيما إذا كان الأثر أثراً لوجود الشيء أو لعدمه كالقسم الأول، لأنّ الاستصحاب يكون من الأُصول المحرزة، فإذا شك المكلّف بوجود الشيء بعد علمه به يستصحب بقاءَهُ، فيحرز وجوده به ثم يترتّب عليه الأثر، وكذا في جانب العدم.

وأمّا إذا كان الأثر أثراً لعدم العلم بشيء فلا حاجة إلىٰ الاستصحاب، بل مجرد عدم العلم يكون كافياً في ترتّب الأثر عليه، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل، لأنّ الأثر - وهو الحكم بحرمة التعبّد بالظن، أو حرمة العمل به، أو عدم إيجاب العمل به - يترتّب علىٰ عدم العلم بحجّية الظن، فمجرد الشك في الحجّية يكون كافياً في الحكم بالحرمة، فلا حاجة إلىٰ أصالة عدم الحجّية أو أصالة عدم وقوع التعبّد به، أو أصالة عدم إيجاب العمل به.

(فتأمّل) لعلّه اشارة إلىٰ الفرق بين هذا الأصل وبين الأصل السابق بعد اشتراكهما في الحكم بحرمة العمل بالظن من أنّ الأصل السابق يكون قاعدة كلية مستفادة من الأدلة الأربعة، ولكن هذا الأصل ليس كذلك، بل لو قلنا بجريانه يكون من مصاديق الاستصحاب، فالأصل السابق أوْلىٰ منه.

(ومنها: إنّ الأصل هي إباحة العمل بالظن لأنّها الأصل في الأشياء).

السيّد المحقّق الكاظمي.

وفيه ـ علىٰ تقدير صدق النسبة ـ:

أولاً: إن إباحة التعبّد بالظن غير معقول، إذ لا معنىٰ لجواز التعبّد وتركه لا إلىٰ بدل، غاية الأمر التخيير بين التعبّد بالظن والتعبّد بالأصل، أو الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعيّن الرجوع إليه لو لا الظن، فغاية الأمر وجوب التعبّد به أو بالظن تخييراً، فلا معنى للإباحة التي هي الأصل في الأشياء.

وثانياً: إن أصالة الإباحة انما هي فيما لا يستقلّ العقل بقبحه، وقد عرفت استقلال

وتقريب هذا الأصل يقتضي ذكر الخلاف الحاصل بين العلماء في أنّ الأصل في الأشياء قبل بيان أحكامها من قبل الشارع هل هو الإباحة أو الحظر؟

ذهب بعضٌ إلىٰ الأول، وبعضٌ إلىٰ الثاني، لأنّ أصالة إباحة العمل بالظن مبني علىٰ القول الأول، إذ العمل بالظن يكون من الأشياء، والأصل فيها الإباحة، فكذلك الأصل في العمل به هو الإباحة.

وقد أجاب المصنّف‏ عن هذا الأصل بوجهين:

حيث أشار إلىٰ الوجه الأول بقوله: (**وفيه ـ علىٰ تقدير صدق النسبة ـ أولاً: إنّ إباحة التعبّد بالظن غير معقول**) لأنّ معنىٰ الإباحة هي الرخصة في الفعل وتركه لا إلىٰ بدل، كشرب الماء مثلاً، وهذا المعنىٰ ـ فيما نحن فيه ـ لا يعقل، لخصوصية فيه ليست في شرب الماء، وهي عنوان التعبّد، إذ لو ثبت هذا العنوان، أي: التعبّد بالظن وحجّيته، وجب العمل به، ولايجوز تركه، وإن لم يثبت كان العمل به حراماً، فلا معنىٰ لإباحة العمل به، بل يكون أمره دائراً بين الوجوب والحرمة، والقاعدة فيه هي التخيير، ولذا يقول المصنّف‏:

(**غاية الأمر التخيير بين التعبّد بالظن والتعبّد بالأصل، أو الدليل الموجود هناك**)، فيكون المكلّف مخيّراً بين العمل بالظن، وبين العمل بالأصل أو الدليل الموجود في مقابله، وعلىٰ كلٍّ فإباحة التعبّد بالظن غير معقول.

ثم أشار إلىٰ الوجه الثاني بقوله: (**وثانياً: إنّ أصالة الإباحة إنّما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه**).

يعني: وثانياً: إنّ الالتزام بالإباحة في المقام لا يمكن، ولو قلنا بأنّ الأصل في الأشياء

العقل بقبح التعبّد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع.

ومنها: إن الأمر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم، ومقتضاه التخيير، أو ترجيح جانب التحريم، بناءً علىٰ أن دفع المفسدة أوْلىٰ من جلب المنفعة.

وفيه: منع الدوران، لأنّ عدم العلم بالوجوب كافٍ في ثبوت التحريم، لما عرفت من إطباق الأدلة الأربعة علىٰ عدم جواز التعبّد بما لايعلم وجوب التعبّد به من الشارع.

هو الإباحة، وقلنا بإمكان إباحة التعبّد بالظن، وذلك لأنّ أصالة الإباحة يكون مختصّاً فيما إذا لم يكن هناك دليل علىٰ الحكم، وقد دل علىٰ حرمة التعبّد بالظن الأُدلة الأربعة.

ومنها العقل قد يستقل بقبحه، فلا مجال للإباحة في المقام أصلاً لأنّ اختلافهم في كون الأصل في الأشياء هو الإباحة أو الحظر إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك دليل علىٰ حكم، وأمّا مع وجود الدليل عليه فلم يقل أحد بالإباحة.

(ومنها: إنّ الأمر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم، ومقتضاه التخيير).

ومن الوجوه التي ذكرت في تقرير الأصل هو دوران أمر العمل بالظن بين الوجوب والحرمة، إذ الظن بحسب الواقع لا يخلو عن أحد أمرين: إمّا حجّة ، فيكون العمل به واجباً، وإمّا ليس بحجّة، فيكون العمل به حراماً.

وقد ثبت في محلّه أنّ الحكم في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، (أو ترجيح جانب التحريم، بناءً علىٰ أنّ دفع المفسدة أوْلىٰ من جلب المنفعة) فيكون هذا الأصل ـ أيضاً ـ موافقاً لما ذكره المصنّف ﷺ بحسب النتيجة إذا أخذ جانب التحريم علىٰ أحد الوجهين من التخيير أو ترجيح جانب المفسدة.

(وفيه: منع الدوران) إذ دوران الأمر بين الوجوب والحرمة إنّما هو فيما إذا كان احتمال أحدهما مساوياً للآخر، ولم يكن علىٰ تعيين أحدهما دليل، وقد دلّ الدليل علىٰ حرمة العمل بالظن، فيكون الحكم بوجوب العمل به مقطوع العدم.

بل عدم العلم بوجوب العمل به يكون كافياً في الحكم بتحريم العمل به لأنّ موضوع وجوب العمل به هو الحجّية ولم تثبت، فعدم العلم بها كافٍ في التحريم لِمَا تقدّم من دلالة الأدلة الأربعة علىٰ عدم جواز التعبّد بما لايعلم وجوب التعبّد به من الشارع.

أَلَا ترىٰ أنّه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة وحرمتها كفىٰ عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها؟

ومنها: إن الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعية المعلومة اجمالاً، وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي، فيرجع إلىٰ الشك في المكلّف به وتردّده بين التخيير والتعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبراءة خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام.

(ألَا ترىٰ أنّه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة وحرمتها كفىٰ عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها؟).

يعني: مشروعية العبادة تابعة للعلم برجحانها، والعلم بالرجحان لا يحصل الّا بالأمر بها وجوباً أو ندباً، فيكون مجرد الشك وعدم العلم بالرجحان كافياً في الحكم بالحرمة، ولا حاجة فيه إلىٰ العلم بعدم الأمر بها أو النهي عنها.

(ومنها: إنّ الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد).

توضيح *هذا الوجه* يتوقّف علىٰ مقدّمة، وهي: إنّا نعلم إجمالاً بثبوت الأحكام الشرعية، إذ لا يوجد شيء الّا وله حكم في الشريعة، ونحن مكلّفون بإطاعة هذه الأحكام، وإطاعتها تتوقف علىٰ الاعتقاد بها، فيجب علينا تحصيل الاعتقاد بها.

إذا عرفت هذه المقدّمة، نقول: إنّا نعلم بوجوب تحصيل الاعتقاد، ولكن لا نعلم بأن الواجب هل هو تحصيل مطلق الاعتقاد ظنياً أو علمياً، أو تحصيل الاعتقاد العلمي فقط فيرجع الشك في المقام إلىٰ الشك في المكلّف به؟

(وتردّده) أي: المكلّف به بين (التخيير والتعيين) إذ لو كان الواجب علينا تحصيل مطلق الاعتقاد لكنّا مخيرين بين تحصيل العلم، وبين تحصيل الظن، ولو كان تحصيل الاعتقاد القطعي فقط لكان الواجب هو تحصيل اعتقاد معيّن.

فتكون هذه المسألة من صغريات مسألة دوران الواجب بين التخيير والتعيين، ومقتضىٰ الاحتياط فيها هو التعيين تحصيلاً لليقين بالبراءة، فيحكم بوجوب تحصيل العلم فقط، ثم النتيجة هي حرمة العمل بالظن.

قوله: (خلافاً لمن لم يوجب ذلك) اشارة إلىٰ الاختلاف في مسألة دوران الشيء بين

وفيه: أولاً: إن وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدّمة عقلية للعمل بها وامـتثالها، فالحاكم بوجوبه هو العقل، ولا معنىٰ لتردّد العقل في موضوع حكمه، وأنّ الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم منه، بل إمّا أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي علىٰ ما هو التحقيق، وإمّا أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد.

ولا يتصوّر الإجمال في موضوع الحكم العقلي لأنّ التردّد في الموضوع يستلزم التردّد في الحكم، وهو لايتصوّر من نفس الحاكم.

التخيير والتعيين، حيث ذهب بعض إلىٰ الحكم بالتعيين تحصيلاً لليقين بالبراءة، وبـعض إلىٰ الحكم بالتخيير، وقيل في وجه هذا الحكم: إنّ خصوصية التعيين أمر زائد نشك فيها فنجري البراءة ونحكم بالتخيير، فيجوز تحصيل الاعتقاد الظني والعمل به، فتكون النتيجة جواز العمل بالظن، ولكن هذا الأصل مخالف لما تقدّم من المصنّف.

(وفيه: أولاً: إن وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدّمة عقلية للعمل بها).

وقد أجاب المصنّف عن هذا الأصل بجوابين:

الأول: يرجع إلىٰ إنكار كون المقام من صغريات مسألة التـعيين والتـخيير؛ وذلك لأنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنّما يعقل في الأحكام الشرعية فقط، ولا يعقل ذلك في الأحكام العقلية.

والوجه في ذلك: أنّ الحكم الشرعي عند الشارع الحاكم يكون معلوماً ومـعيّناً دائـماً، ولكن يمكن أن يكون الحكم عندنا مردّداً، فالترديد في الحكم الشرعي بالنسبة إلينا أمر ممكن، ولهذا يمكن عندنا دوران شيء من حيث حكمه الشرعي بين التعيين والتـخيير، ولكن الحكم فيما نحن فيه ليس من الأحكام الشرعية، بل يكون من الأحكام العقلية، لأنّ امتثال الأحكام لمّا كان موقوفاً علىٰ الاعتقاد بها يحكم العقل بوجوب تحصيل الاعـتقاد مقدّمة للامتثال، ثم العقل الحاكم لا يشك في موضوع حكمه، فالموضوع إمّا هو تحصيل مطلق الاعتقاد، أو الاعتقاد القطعي، فلا يعقل الترديد والدوران بين التعيين والتخيير ليكون المقام من صغريات تلك المسألة فيخرج عنها.

(ولا يتصوّر الإجمال في موضوع الحكم العقلي؛ لأنّ التردّد في الموضوع يستلزم التردّد في الحكم، وهو لا يتصوّر من نفس الحاكم).

وستجيء الإشارة إلىٰ هذا في ردٍّ من زعم أن نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة، مع عدّه دليل الانسداد دليلاً عقلياً وحكماً يستقل به العقل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ العمل بالظن في مورد مخالفته للأُصول والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأُصول حتىٰ يعلم خلافها، فلا حاجة في ردّه إلىٰ مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة إلىٰ قدح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقّن.

مثلاً: إذا فرضنا أنّ الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة، فحينئذٍ

وذلك لأنّ الحكم لا يصدر من أيِّ حاكم كان الّا متعلّقاً بموضوع، فإذا تردّد الحاكم في أنّ الموضوع هو تحصيل مطلق الاعتقاد، أو خصوص الاعتقاد القطعي، فطبعاً يتردّد في الحكم بأن الوجوب تعلّق بالأول، أو بالثاني.

والتردّد لا يتصوّر من الحاكم لأنّ الحاكم لا يكون حاكماً الّا بعد الحكم، والحكم لا يعقل الّا بعد إحراز الموضوع بجميع قيوده، وبعد إحراز الموضوع كذلك لا يبقىٰ التردّد في الموضوع، ولا في الحكم، فاتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ الترديد في المقام لايعقل، فلا يكون المقام من صغريات مسألة التعيين والتخيير.

(وستجيء الإشارة إلىٰ هذا في ردٍّ من زعم أنّ نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة).

يعني: من زعم أنّ دليل الانسداد يكون عقلياً يحكم العقل بعد تمامية الانسداد علىٰ حجّية الظن، ثم قال: إنّ حكم العقل بحجّية الظن مجمل ومهمل، أي: لا يعلم بأن الظن حجّة مطلقاً أو في الجملة، وردّ هذا الزعم واضح، إذ لو كان العقل حاكماً بحجّية الظن لما كان متردّداً في موضوع حكمه أصلاً، بل إمّا يحكم بحجّية مطلق الظن أو بعضه، إذ التردّد في موضوع حكم الحاكم لا يعقل.

(وأمّا ثانياً: فلأنّ العمل بالظن في مورد مخالفته للأُصول والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية).

وحاصل هذا الجواب الثاني من المصنّف‏ هو إثبات حرمة العمل بالظن من جهة أنّ العمل به في فرض مخالفته للأُصول والقواعد مخالفة قطعية أسهل من إثباتها من جهة أنّ العمل به مخالفة احتمالية، وذلك أن المستدل قد استدل علىٰ حرمة العمل بالظن بوجوب الأخذ بالتعيين في دوران الأمر بين التعيين والتخيير تحصيلاً لليقين بالبراءة، وعدم جواز

يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا يحتاج إلىٰ تكلّف أنّ التكليف بالواجبات والمحرّمات يقيني، ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعـتقاد الراجح فيها أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي، وأنّ في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفـة احتمالية للتكليف المتيقّن فلا يجوز، فهذا أشبه شيء بالأكل من القفا.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا أن ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، وحاصله: أن التعبّد بالظن مع الشك في رضاء الشارع بالعمل به في الشريعة تعبّد بالشك، وهو باطل عقلاً ونقلاً.

وأمّا مجرّد العمل علىٰ طبقه فهو محرّم إذا خالف أصلاً من الأُصول اللفظية أو العملية الدالّة علىٰ وجوب الأخذ بمضمونها حتىٰ يعلم الرافع.

فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة، كما إذا عمل به ملتزماً أنه حكم الله وكان

الأخذ بالتخيير إذ فيه احتمال مخالفة حكم الشارع علىٰ فرض وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي بالأحكام، فحكم بحرمة تحصيل الظن لأنّ فيه مخالفة احتمالية.

فيقول المصنّف: إن العمل بالظن علىٰ وجه التعبّد محرّم بالأدلة الأربعة مـن جـهة كونه تشريعاً وإن لم يكن مخالفاً للأُصول والقواعد، والعمل به من دون التعبّد به يكـون محرّماً في موارد مخالفته للأُصول والقواعد من جهة كونه مخالفة قطعية لحكم الشـارع بوجوب العمل بتلك الأُصول.

فلا حاجة في إثبات حرمة العمل به إلىٰ لزوم مخالفة احتمالية منه، فإثبات الحرمة من طريق لزوم المخالفة الاحتمالية، وترك إثباتها من طريق لزوم المخالفة القطعية يكون أشبه شيء بالأكل من القفا.

إذ ردّ جواز العمل بالظن من طريق لزوم المخالفة القطعية أسهل وأقرب من ردّه مـن طريق لزوم المخالفة الاحتمالية المتوقّف علىٰ جعل المقام من صغريات مسألة التـعيين والتخيير.

(فقد تبيّن ممّا ذكرنا أن ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه) لأنّ بقية الأُصول لا تخلو عن إشكال بخلاف ما ذكرنا، فإنّه مصون عن الإشكال، فينبغي الأخذ به.

(فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة).

العمل به مخالفاً لمقتضىٰ الأُصول.

وقد تتحقّق فيه جهة واحدة، كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه حكم الله، أو التزم ولم يخالف مقتضىٰ الأُصول، وقد لا يكون فيه عقاب أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف أصلاً، وحينئذٍ قد يستحق عليه الثواب، كما إذا عمل به علىٰ وجه الاحتياط.

هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل والالتزام بكون مؤدّاه

اشارة إلىٰ أقسام العمل بالظن، ثم الأقسام المتصوّرة هي ستة، وذلك أن العمل بالظن مع قطع النظر عن كونه مخالفاً للأُصول يكون علىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ *العمل به تعبّداً.*

٢ ـ *العمل به اشتهاءً.*

٣ ـ *العمل به احتياطاً.*

وعلىٰ جميع التقادير؛ إمّا أن يكون مخالفاً للأصل أو دليل معتبر، أو لا يكون كذلك، فالحاصل هو الستة.

ثم إنّه قد يجتمع فيه جهتان من الحرمة، كما إذا كان العمل به علىٰ وجه التعبّد وكان مخالفاً للأصل أو الدليل، ففيه قد اجتمعت الحرمة التشريعية، والحرمة من جهة طرح مايجب العمل به من الأُصول والأدلة.

وقد تكون الحرمة من جهة واحدة، وهي تشريعية فيما إذا لم يكن مخالفاً للأصل أو الدليل، وكان العمل به علىٰ وجه التعبّد.

وغير تشريعية فيما إذا كان العمل به اشتهاءً، أو احتياطاً، وكان مخالفاً لأصل أو دليل معتبر.

وقد لا يكون العمل به محرّماً أصلاً كالعمل به اشتهاءً، أو احتياطاً إذا لم يكن مخالفاً للأصل أو الدليل، بل يكون العمل به موجباً للثواب كالعمل به احتياطاً.

قوله: (وقد تتحقّق فيه جهة واحدة) مسامحة في التعبير. إذ لازم الاجتماع هو التعدّد، فلا يصح إطلاقه علىٰ واحد، فكان الأَوْلىٰ أن يقول المصنّف: وقد يحرم العمل به من جهة واحدة.

(ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل).

حكم الله في حقه، فالعمل علىٰ ما يطابقه بلااستناد إليه ليس عملاً به، فصحّ أن يُقال: إنّ العمل بالظن والتعبّد به حرام مطلقاً، وافق الأُصول أو خالفها. غاية الأمر أنّه إذا خالف الأُصول يستحق العقاب من جهتين: من جهة الالتزام والتشريع، ومن جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه، وقد أُشير في الكتاب والسنّة إلىٰ الجهتين.

فمّا أُشير فيه إلىٰ الأُولىٰ قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[١]، بالتقريب المتقدّم، وقوله ﷺ: (رجل قضىٰ بالحقِّ وهو لا يعلم)[٢].

ومّمّا أُشير فيه إلىٰ الثانية قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٣]،

يقول المصنّف ﵀: إنّ العمل به علىٰ وجه الاحتياط، أو الاشتهاء لا يسمّىٰ عملاً بالظن، بل يقال عليه العمل به من باب التسامح، فالعمل به حقيقة هو أن يكون علىٰ وجه التعبّد والاستناد إليه، وعلىٰ هذا يصح أن يقال: (إنّ العمل بالظن والتعبّد به حرام مطلقاً) إذ إطلاق العمل به يختصّ فيما إذا كان العمل به علىٰ وجه التعبّد به، وهو حرام مطلقاً، سواء كان موافقاً للأُصول، أو مخالفاً لها. غاية الأمر إذا كان مخالفاً لها يكون المكلّف مستحقاً للعقاب من جهتين: جهة التشريع، وجهة طرح الأُصول والأدلة.

(وقد أُشير في الكتاب والسنّة إلىٰ الجهتين).

وما أُشير به إلىٰ الجهة الأُولىٰ، أي: الحرمة التشريعية قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[٤].

وقد تقدّم تقريب هذه الآية علىٰ الحرمة التشريعية، وكذا تقدّم تقريب الحديث الراجع إلىٰ القضاة.

(وممّا أُشير فيه إلىٰ الثانية قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.

أي: إنّ ما يكون في الحق هو العلم والأُصول والأدلة المعتبرة شرعاً، بينما الظن لا يقوم مقام ما هو حق، فإذا كان العمل به موجباً لطرح الحق كان محرّماً قطعاً، فالآية تدل

---

(١) يونس: ٥٩.

(٢) الوسائل ٢٧: ٢٢، أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، ب ٤، ح ٦.

(٣) يونس: ٣٦.

(٤) يونس: ٥٩.

وقوله عليه السلام: (من أفتىٰ الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه)[1] ونفس أدلة الأُصول.

ثم إنّ ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبنيٌّ علىٰ ما هو التحقيق من أنّ اعتبار الأُصول لفظية كانت أو عملية غير مقيّد بصورة عدم الظن علىٰ خلافها.

علىٰ حرمة العمل بالظن، لكونه موجباً لطرح الواقع الحقّ.

(وقوله عليه السلام: (من أفتىٰ الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه).

يدل علىٰ حرمة العمل بالظن من جهة كونه مستلزماً لطرح الأُصول، إذ العمل به غالباً يكون موجباً لتفويت الواقع، فيكون ما يفسده من تفويت الواقع أكثر ممّا يصلحه من أدراك الواقع، إذ قد يكون الظن موافقاً للواقع.

فالحرمة تكون من جهة تفويت الواقع وعدم المصلحة لا من جهة التشريع، ولأنّ العمل بالظن علىٰ وجه التعبّد الذي هو تشريع يستلزم الفساد المحض، ففرض الصلاح يكون قرينة علىٰ أنّ المراد هو حرمة العمل به، لكونه موجباً لتفويت الواقع غالباً.

(ونفس أدلة الأُصول).

يعني: يدل علىٰ حرمة العمل بالظن نفس أدلة الأُصول لأنّ العمل بالظن نقض لليقين بالشك، فمقتضىٰ دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين أبداً بالشك)[2] هو حرمة نقض اليقين بالشك، ثم المراد بالشك هو عدم العلم الشامل للظن، والشك بالمعنىٰ الأخص، فالعمل بالظن وطرح الاستصحاب يكون نقض اليقين، وهو حرام، فالعمل به يكون حراماً.

وقس عليه دليل الحلّية كقوله عليه السلام: (كل شيء هُوَ لك حلال حتىٰ تعلم أنه حرام)[3] فالمستفاد من هذا الدليل هو الحكم بالحلّية الظاهرية إلىٰ حين العلم بالحرمة، فإذا قام الظن الحاصل من خبر الفاسق بحرمة شيء كان العمل به طرحاً لهذا الدليل فيكون حراماً.

(ثم إنّ ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبنيٌّ علىٰ ما هو التحقيق من أنّ اعتبار

---

(١) الوسائل ٢٧: ٢٥، أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، ب ٤، ح ١٣، وفيه: (من عمل علىٰ غير علم...).

(٢) الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

(٣) الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

وأمّا إذا قلنا باشتراط عدم كون الظن علىٰ خلافها، فلقائلٍ أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً، لا علىٰ وجه الالتزام ولاعلىٰ غيره.

أما مع عدم تيسّر العلم في المسألة، فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلىٰ الأصل الموجود في تلك المسألة علىٰ خلاف الظن.

وكما لادليل علىٰ التعبّد بالظن، كذلك لا دليل علىٰ التعبّد بذلك الأصل، لأنّه المفروض، فغاية الأمر التخيير بينهما، أو تقديم الظن لكونه أقرب إلىٰ الواقع، فيتعيّن بحكم العقل.

وأمّا مع التمكّن من العلم في المسألة فلأنّ عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن

الأُصول لفظية كانت أو عملية غير مقيّد بصورة عدم الظن علىٰ خلافها).

اختلف الأُصوليون في اعتبار الأُصول، فذهب بعضهم إلىٰ أنّ اعتبارها يكون مشروطاً بعدم الظن علىٰ خلافها، وقال جماعة ـ والمصنّف ﷺ منهم ـ: بأن اعتبارها غير مشروط بذلك، فتكون حجّة مطلقاً، فحرمة العمل بالظن من الجهتين مبنيٌّ علىٰ حجّيتها مطلقاً، بمعنىٰ أن يكون العمل بالظن حراماً من جهة التشريع، والطرح علىٰ القول بحجّية الأُصول مطلقاً.

(وأمّا إذا قلنا باشتراط عدم كون الظن علىٰ خلافها) فلا يكون العمل بالظن حراماً مطلقاً، سواء كان العمل به تعبّداً أو اشتهاءً، وسواء كان موجباً لطرح الأُصل أم لم يكن كذلك، وسواء كان المكلّف متمكّناً من العلم أم لا.

أمّا وجه عدم حرمة العمل بالظن مع عدم تمكّن المكلّف من العلم، فلدوران الأُمر بين العمل بالظن، وبين الرجوع إلىٰ الأُصل القائم علىٰ خلافه، ولا بدّ من العمل بأحدهما لعدم سقوط التكليف عنه، فلا بدّ من امتثاله؛ إمّا عن طريق الظن أو الأُصل.

وكما لا دليل علىٰ التعبّد بالظن كذلك لا دليل علىٰ التعبّد بذلك الأُصل، إذ أُدلة اعتباره مختصّة بصورة عدم الظن بالخلاف.

(فغاية الأمر التخيير بينهما) والظاهر من التخيير هو التخيير في المسألة الأُصولية بأن يكون المكلّف مخيّراً بين العمل بالظن، وبين العمل بالأُصل (أو تقديم الظن لكونه أقرب إلىٰ الواقع) إذ فيه جهة كشف عن الواقع بخلاف الأُصل.

(وأمّا مع التمكّن من العلم في المسألة فلأنّ عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن

ووجوب تحصيل اليقين مبنيٌّ علىٰ القول بوجوب تحصيل الواقع علماً.

أمّا إذا اُدّعِي أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن، وأن الضرر الموهوم لا يجب دفعه فلا دليل علىٰ لزوم تحصيل العلم مع التمكّن.

ثم إنّه ربّما يُستدل علىٰ أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن.

وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لاثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت، لأنّه إن أُريد الاستدلال بها علىٰ حرمة التعبّد والالتزام والتديّن بمؤدّىٰ الظن فقد

ووجوب تحصيل اليقين مبنيٌّ علىٰ القول بوجوب تحصيل الواقع علماً).

فلو قلنا بأنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل الاعتقاد القطعي بالأحكام، لكان العمل بالظن حراماً من جهة التشريع، وترك تحصيل العلم.

و (أمّا إذا اُدّعِيَ أنَّ العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن، وأن الضرر الموهوم لايجب دفعه) فلا يكون العمل بالظن حراماً لعدم الدليل علىٰ لزوم تحصيل العلم، واستقلال العقل علىٰ كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد.

نعم، قوله: (إنّ الضرر الموهوم لا يجب دفعه) مبنيٌّ علىٰ غير ما هو التحقيق، بل الحقّ كما ذهب إليه كثير من المحقّقين ـ والمصنّف ﷺ منهم ـ هو وجوب دفع الضرر المحتمل إذا كان أُخروياً.

(ثم إنّه ربَّما يُستدل علىٰ أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن) كقوله تعالىٰ: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[2] وغيرها من الآيات الناهية عن اتباع الظن فلا يجوز العمل به بمقتضىٰ هذه الآيات.

(وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام).

ولا مجال في هذا المختصر لذكر ما أطالوا الكلام به من النقض والإبرام تفصيلاً، بل نكتفي بذكر بعض ما ذكروه من النقض حيث قالوا:

تارةً: إنّ الاستدلال بهذه الآيات علىٰ عدم حجّية الظن يكون موجباً لعدم حجّية

---

(١) النجم: ٢٨.

(٢) الإسراء: ٣٦.

عرفت أنه من ضروريات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلية عليه.

وإن أُريد دلالتها علىٰ حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه، فإنّ أُريد حرمته إذا خالف الواقع مع التمكّن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلة الواقعية.

نفس هذه الآيات، وذلك لأنّ ظواهرها لا تفيد أكثر من الظن، فكيف يمكن الاستدلال بالظن علىٰ عدم حجّيته؟! فإذا دلّت فرضاً علىٰ عدم حجّية الظن لدلّت علىٰ عدم حجّية أنفسها أيضاً، فيلزم من حجّيتها عدم حجّيتها، وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال.

وأُخرىٰ: النقض بأنّها لا تشمل المقام، لأنّها ناهية عن العمل بالظن في أُصول الدين، أو أنّها واردة في مقام الظن السوء، والتهمة بالمسلمين، أو غير ذلك ممّا قيل فيها، ولكن المصنّف يقول: إنّ حرمة التعبّد بالظن قد عرفت أنّها من ضروريات حكم العقل، فضلاً عن تطابق الأدلة علىٰ التحريم، إذ التعبّد به تشريع محرّم بالأدلة الأربعة، فلا يحتاج إثبات الحرمة إلىٰ الآيات الناهية.

نعم، الاستدلال بها من باب التأكيد يكون صحيحاً. نعم، يمكن أن تكون هذه الآيات مرشدة إلىٰ حكم العقل بالحرمة التشريعية.

(وإن أُريد دلالتها علىٰ حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه).

أي: إنّ الآيات تدل علىٰ تحريم مجرّد العمل المطابق للظن مطلقاً، سواء كان العمل به اشتهاءً أو احتياطاً، فضلاً عن كون العمل استناداً إلىٰ الظن، فيكون العمل به استناداً إليه حراماً بطريق أوْلىٰ، فإن كان المراد حرمة العمل بالظن إذا خالف الواقع مع تمكّن المكلّف من العلم به، فيكفي في تحريم العمل بالظن نفس الأدلة الواقعية.

مثلاً: إذا قام الظن علىٰ وجوب الدعاء، وكان مقتضىٰ الدليل الواقعي حرمته فيكفي في حرمة العمل بالظن وقراءة الدعاء نفس الدليل الواقعي المستفاد منه (لا تقرأ الدعاء)، فقراءة الدعاء معصية ومخالفة للخطاب الواقعي، فتكون محرّمة من دون حاجة إلىٰ الاستدلال بالآيات.

فإن قيل: إنّ الأدلة الواقعية لا نظر لها إلىٰ جواز العمل بالظن أو عدم جوازه فكيف تقتضي حرمة العمل به؟

فإنه يقال: إنّها لا تدلّ علىٰ حرمة العمل بالظن وحدها، ولكن تدل علىٰ ذلك بضميمة

وإن أُريد حرمته إذا خالف الأُصول مع عدم التمكّن من العلم فيكفي فيه ـ أيضا ـ أدلة الأُصول، بناءً علىٰ ما هو التحقيق من أنّ مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن.

وإن أُريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه وتديّن به، وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكّن منه ولا لمقتضىٰ الأُصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها ولا في غيرها علىٰ حرمة ذلك، ولا وجه لحرمته أيضاً.

والظاهر أنّ مضمون الآيات هو التعبّد بالظن والتديّن به، وقد عرفت أنّه ضروري التحريم، فلا مهمّ في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها.

إنّما المهمّ الموضوع له هذه الرسالة بيان ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل من الأُمور غير العلمية التي أُقيم الدليل علىٰ اعتبارها، مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجباً للرجوع إلىٰ الظن مطلقاً أو في الجملة، وهي أُمور:

الأدلة العقلية والنقلية الدالّة علىٰ لزوم تحصيل العلم بالواقع، فالعمل بالظن حرام لكونه مستلزماً لترك الواجب وهو تحصيل العلم.

(وإن أُريد حرمته إذا خالف الأُصول مع عدم التمكّن من العلم فيكفي) في حرمة العمل بالظن أدلة الأُصول لأنّ العمل مناقض لقوله ﷺ: (لا تنقض اليقين أبداً بالشك)[1] إذ المراد من الشك هو عدم العلم الشامل للظن، فيكون العمل به نقضاً لليقين بالشك وهو محرّم بنفس الدليل المذكور، فلا حاجة إلىٰ الاستدلال بالآيات الناهية و (إنّما المهمّ الموضوع له هذه الرسالة بيان ما خرج أو قيل بخروجه).

إلىٰ الآن أثبت المصنّف ﵀ أنّ الأصل هو عدم حجّية الظن، وعدم جواز العمل به إلّا ما خرج بالدليل، ومن هنا يبدأ ببيان ما خرج عن الأصل بالدليل، أو قيل بخروجه، وممّا خرج عن هذا الأصل: الأمارات المستعملة في مقام تعيين مراد المتكلم من ظاهر كلامه، والظواهر، وخبر الواحد في الجملة. وممّا قيل بخروجه: الشهرة، والإجماع المنقول في الجملة، كما سيأتي.

---

(١) الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.



الظنون المعتبرة

منها: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنّة، وهي علىٰ قسمين:

القسم الأول: مايعمل لتشخيص مراد المتكلّم عند احتمال إرادة خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق. ومرجع الكل إلىٰ أصالة

(وهي علىٰ قسمين) أي: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية علىٰ قسمين: (القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم) والثاني -كما يأتي- ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ، وتشخيص مجازاتها من حقائقها، وظواهرها عن خلافها، وقبل البحث لا بدّ من بيان أمرين:

الأمر الأول: إن مقتضىٰ الترتيب الطبيعي هو تقديم القسم الثاني علىٰ القسم الأول، وذلك لأنّ الكلام في القسم الثاني يقع في إثبات الظهور للألفاظ وفي هذا القسم في إثبات كون ظاهر الكلام مراداً للمتكلّم، فالقسم الثاني يكون بمنزلة المقدمة، والصغرىٰ للقسم الأول، فهو أوْلىٰ بالتقديم، الّا أن يقال: إن المصنّف ﷺ قدّم القسم الأول علىٰ الثاني اهتماماً بشأنه، إذ هو أوضح أفراد الظنون الخاصة لعدم مخالفة أحد في اعتبار الظواهر، بل عليه إجماع أهل اللسان في كل مكان وزمان.

والأمر الثاني: إنّ المستفاد من كلام المصنّف ﷺ حيث جعل أصالة الحقيقة وأصالة العموم والإطلاق ممّا خرج عن الأصل المذكور هو -خبر إن- أنّ حجّية هذه الأصول تكون من باب الظن، إذ مقتضىٰ كونها خارجة عن هذا الأصل بالدليل دخولها فيه لو لا الدليل، ثم الكلام يقع في القسم الثاني.

ولتوضيح القسم الأول نقول: إن مراد المتكلم من ظاهر كلامه تارةً: يكون معلوماً، وأُخرىٰ: يكون غير معلوم، ومحل البحث إنّما هو القسم الثاني، لأنّ إعمال الأُصول لتشخيص مراد المتكلم إنّما هو فيما إذا لم يعلم مراده من ظاهر كلامه، وأمّا إذا كان مراده من ظاهر الكلام معلوماً فلا حاجة لإعمال الأُصول من أجل تعيين مراده، فتُعمل لتشخيص مراده، إذ أن طائفة من هذه الأُصول تعيّن مراد المتكلم من ظاهر كلامه بإرادته الجدية.

عدم القرينة الصارفة عن المعنىٰ الذي يقطع بإرادة المتكلّم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة، وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع بناءً علىٰ عدم وصوله إلىٰ حدِّ الوضع،

ومنها ـ أي: من الأُصول التي تعيّن مراد المتكلم ـ: أصالة الحقيقة حيث بها تتميز المعاني الحقيقية عن المجازية، فتُعمل أصالة الحقيقة لتعيين إرادة المعنىٰ الحقيقي الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه فيما إذا احتمل من اللفظ إرادة المعنىٰ المجازي.

ومنها: أصالة العموم فتُعمل لتعيين إرادة العموم فيما إذا احتمل من اللفظ إرادة الخصوص.

ومنها: أصالة الإطلاق، إذ تُعمل لتعيين إرادة المطلق فيما إذا اُحتمل من الكلام إرادة المقيّد.

ويمكن أن يقال: إن أصالة العموم، والإطلاق تكون من جزئيات أصالة الحقيقة، وإفرادهما بالذكر لأجل الاهتمام بشأنهما لكثرة مواردهما.

(ومرجع الكل إلىٰ أصالة عدم القرينة).

وخلاصة ما قيل في وجه رجوع كل واحدة من الأُصول المتقدّمة إلىٰ أصالة عدم القرينة هو أنّ الألفاظ قد وضعت لمعاني تدل عليها بأنفسها، لأنّ الوضع بنفسه يقتضي ظهور اللفظ فيما وضع له من المعنىٰ، فمن أراد منه خلاف الظاهر يجب عليه نصب القرينة علىٰ ذلك.

والحاصل: أنّ الوضع مقتضٍ للظهور، والقرينة مانعة عنه، ومن الواضح أنّه ما لم يحرز عدم المانع ولو بالأصل لايمكن الحكم بالظهور الفعلي، فتكون أصالة عدم الصارفة علّة لأصالة الحقيقة، وأصالة العموم، والإطلاق.

ثم هذه الثلاثة مصاديق لأُصالة الظهور، ولذا يكون مرجع الكل إلىٰ أصالة الظهور كما قيل، ثم لا فرق بين هذا القول حيث قال: مرجع الكل إلىٰ أصالة الظهور، وبين ما ذكره المصنّف من مرجعها إلىٰ أصالة عدم القرينة بحسب النتيجة والثمرة كما هو واضح.

(وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع بناءً علىٰ عدم وصوله إلىٰ حدِّ الوضع).

إذ قد يشاع استعمال اللفظ المطلق في بعض أفراده بحيث لا يتبادر منه في الذهن الّا الفرد الشائع، مثل: استعمال لفظ الرجل في الرجل المتعارف مع أنّه مطلق، قد وضع لمن

وكالقرائن المقامية التي يعتمدها أهل اللسان في محاوراتهم، كوقوع الأمر عقيب توهّم الحظر ونحو ذلك.

وبالجملة: الأُمور المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلّم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عدّ ذلك منه قبيحاً.

والقسم الثاني: مايعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ وتمييز مجازاتها عن حقائقها

له آلة الذكورية، ولكن قد شاع استعماله في الرجال المتعارفة بحيث لو استعمل في الرجل الخنثىٰ لكان محتاجاً إلىٰ قرينة مفهمة لهذا الفرد النادر، فيكون المطلق ظاهراً في الفرد الشائع فلا بدّ من حمله عليه عند الإطلاق، وإذا احتمل من اللفظ المطلق إرادة خلاف الظاهر يحكم بكون الظاهر مراداً للمتكلم بعد إجراء أُصالة عدم القرينة الصارفة عن الظاهر.

ثم قوله: (بناءً علىٰ عدم وصوله إلىٰ حدِّ الوضع) اشارة إلىٰ مراتب المجاز المشهور لأنّ المجاز المشهور قد يخرج عن كونه مجازاً مشهوراً، بل يصل إلىٰ حدِّ الوضع بحيث لا يتبادر منه الّا المعنىٰ المجازي، وإرادة المعنىٰ الأُول الحقيقي منه يحتاج إلىٰ قرينة صارفة، وعلىٰ هذا فعند احتمال خلاف الظاهر تجري أُصالة الحقيقة علىٰ تعيين مراد المتكلم.

(كوقوع الأمر عقيب توهّم الحظر) وقوع الأمر عقيب الحظر يكون من القرائن المقامية كقوله تعالىٰ: ﴿وإذا حَلَلْتُم فاصْطَادُوا﴾[1] فالأمر يكون ظاهراً في الإباحة، فيحمل الكلام علىٰ ظاهره بعد إجراء عدم القرينة الصارفة عن الظاهر المجازي فيحكم بكونه مراداً للمتكلم.

(ونحو ذلك) مثل: عود الضمير علىٰ بعض أفراد العام يكون قرينة علىٰ أنّ المراد من العام هو الخاص، فيحكم بكونه مراداً للمتكلم بعد إجراء أُصالة عدم القرينة الصارفة عنه.

(القسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ).

والقسم الثاني: هي الأمارات الظنية التي تعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ لغة وعرفاً حقيقة ومجازاً. ثم إنّ تشخيص الأوضاع تارةً يكون من طريق العلم بها، وهذا خارج عن

---

(١) المائدة: ٢.

وظواهرها عن خلافها، كتشخيص أنّ لفظ «الصعيد» موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص، وتعيين أنّ وقوع الأمر عقيب توهّم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة؟ وأنّ الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلىٰ القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبّب من الشهرة، نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراده؟.

وبالجملة: فالمطلوب في هذا القسم أنّ اللفظ ظاهر في هذا المعنىٰ أو غير ظاهر، وفي القسم الأول أنّ الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد أو لا؟

والشك في الأول مسبّب عن الأوضاع اللغوية والعرفية، وفي الثاني عن اعتماد المتكلّم علىٰ القرينة وعدمه، فالقسمان من قبيل ا لصغرى والكبرى لتشخيص المراد.

محل الكلام، وتارةً يكون بطريق الظن، وهذا هو محل البحث.(كتشخيص أن لفظ «الصعيد» موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص).

فإذا حصل لنا الظن من قول اللغوي بأنّه لمطلق وجه الأرض مثلاً نبحث عن حجّية الظن بظهور الصعيد علىٰ وجه الأرض، فإن قلنا بالحجّية يثبت به ظهور لفظ الصعيد علىٰ مطلق وجه الأرض، وإلّا فلا.

فالمقصود في هذا القسم: هو إثبات أنّ اللفظ ظاهر في المعنىٰ المخصوص أم لا؟ والمقصود في القسم الأول إثبات أنّ الظاهر يكون مراداً للمتكلم أم لا؟

(والشك في الأول) أي: ما ذكر أولاً بعد قوله: وبالجملة، وهو القسم الثاني من القسمين المذكورين (مسبّب عن الأوضاع اللغوية والعرفية) فيرجع في رفع الشك إلىٰ قول اللغوي، ويتعيّن المعنىٰ به.

(وفي الثاني عن اعتماد المتكلّم علىٰ القرينة وعدمه) والشك في القسم الثاني ويعني الثاني بالذكر بعد قوله وبالجملة، وإلّا فهو يكون قسماً أولاً.

والحاصل: أن الشك في هذا القسم يكون مسبّباً عن اعتماد المتكلم علىٰ القرينة، وعدم اعتماده عليها، فيرفع الشك بالرجوع إلىٰ أصالة عدم القرينة علىٰ إرادة خلاف الظاهر.

(فالقسمان من قبيل الصغرىٰ والكبرىٰ لتشخيص المراد).

فالقسمان بالنسبة إلىٰ تشخيص مراد المتكلم يكونان من قبيل الصغرىٰ والكبرىٰ، فالقسم الثاني يكون من قبيل الصغرىٰ بمعنىٰ أنّ البحث فيه صغروي يبحث فيه عن كون

أمّا القسم الاوّل : وهو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلّم

فاعتباره في الجملة ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، لأنّ المفروض كون تلك الأُمور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم.

ومن المعلوم بديهة أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وإنّما الخلاف والاشكال وقع في موضعين:

أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب.

والثاني: إنّ العمل بالظواهر مطلقاً في حقّ غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص

الصعيد ظاهراً في وجه الأرض، والبحث في القسم الأول يكون كبروياً بمعنىٰ أنّ هذا الظاهر يكون مراداً للمتكلم إذا لم ينصب قرينة علىٰ خلافه.

ويمكن جعل هيئة الصغرىٰ والكبرىٰ بصورة الشكل الأُول من القياسات المنطقية فنقول: هذا ظاهر، وكل ظاهر مراد للمتكلم، فهذا مراد للمتكلم.

و (وأمّا القسم الأول... فاعتباره في الجملة) أي: علىٰ تقدير عدم الظن بالخلاف لا إشكال فيه.

(ومن المعلوم بديهة أن طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً).

والمستفاد من عبارة المصنّف‏ؒ هذه هو كبرىٰ كلّية، وهي كل طريق لأهل اللسان لتشخيص مراد المتكلم هو طريق عند الشارع لتشخيص مراده من كلامه فنجعل ما هو طريق عند أهل اللسان صغرىٰ للكبرىٰ المذكورة، فنقول: إنّ كلّ ما يعمل لتشخيص مراد المتكلّم من أصالة عدم القرينة، أو أصالة الظهور طريق عند أهل اللسان، وكل ما هو طريق عندهم طريق عند الشارع لتشخيص مراده من كلامه، فينتج أنّ ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم طريق عند الشارع لإثبات مراده من كلامه، فإذا ثبت ظهور كلامه في شيء ثبت كونه مراداً له إذا لم يكن هناك قرينة علىٰ خلاف الظاهر.

(وإنّما الخلاف والإشكال وقع في موضعين: أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب، والثاني: إن العمل بالظواهر مطلقاً).

بحيث لا يحتاج إلىٰ إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية أم لا.

والخلاف الأول ناظر إلىٰ عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً.

والخلاف الثاني ناظر إلىٰ منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب علىٰ ما يستفيده من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب.

فرجع كلا الخلافين إلىٰ منع الصغرىٰ.

وأما الكبرىٰ ـ أعني: كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم، ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة ـ فمّا لا خلاف فيه ولا إشكال.

يعني: الخلاف الأول يكون مختصّاً بظاهر الكتاب، حيث قيل بعدم جواز العمل به من دون ورود التفسير من أهل الذكر.

والخلاف الثاني وقع في الظواهر مطلقاً، حيث قيل بعدم حجّيتها لمن لم يكن مقصوداً بالإفهام منها، ثم النسبة بين الخلافين هي عموم من وجه لاجتماعهما في ظواهر الكتاب بالنسبة إلىٰ غير الحاضرين في مجلس الوحي المقصودين بالإفهام.

وافتراق الأول في الحاضرين المقصودين بالإفهام حيث يجري فيه الخلاف الأول فقط، لأنّ الحاضرين وإن كانوا مقصودين بالإفهام الّا أنّهم لا يستفيدون من الكتاب الّا بعد بيان وتفسير من خوطب به، وهو النبي ﷺ.

وافتراق الخلاف الثاني في ظواهر السنّة لاختصاص الخلاف الأول في الكتاب.

(فرجع كلا الخلافين إلىٰ منع الصغرىٰ).

والمراد من هذه الصغرىٰ الممنوعة هي الصغرىٰ للكبرىٰ الثانية المشار إليها ضمناً، حيث قال المصنّف ﵀: لأنّ المفروض كون تلك الأمور معتبرة عند أهل اللسان.

والكبرىٰ المشار إليها ضمناً حيث قال ﵀: ومن المعلوم بديهة أنّ طريق محاورات أهل اللسان.

وقد تقدّم تشكيل الشكل الأول منهما، والقرينة علىٰ كون مراده هذه الصغرىٰ لا ما تقدّم صريحاً في كلامه حيث قال: فالقسمان من قبيل الصغرىٰ والكبرىٰ لتشخيص المراد، أي: إن القسم الثاني يكون بمنزلة الصغرىٰ للقسم الأول، وهو بمنزلة الكبرىٰ.

قوله: **(وأما الكبرىٰ ـ أعني: كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته**

المقصود بها التفهيم، ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة ـ فممّا لا خلاف فيه):

فهذه الكبرىٰ هي الكبرىٰ الثانية، فلا بدّ أن يكون مراده من الصغرىٰ ما هي الصغرىٰ لهذه الكبرىٰ لا ماهي الصغرىٰ للكبرىٰ الأُولىٰ.

ثم إنّ القضية السالبة علىٰ قسمين:

١ ـ السالبة بانتفاء الموضوع.

٢ ـ والسالبة بانتفاء المحمول.

ومنع الصغرىٰ وانتفاؤها يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ وذلك لأنّ إعمال أصالة عدم القرينة ـ مثلاً ـ لتشخيص مراد المتكلم فرع لثبوت ظاهر للكلام، وإلّا لا يبقىٰ له موضوع أصلاً، ففي الخلاف الأول لا ظهور للكتاب إلّا لمن خوطب به، فحينئذ لا موضوع لأُصالة عدم القرينة لتعيين مراد المتكلم.

وكذلك في الخلاف الثاني لاظهور للكلام لغير من يكون مقصوداً بالإفهام حتىٰ تجري أصالة عدم القرينة لتشخيص مراد المتكلم، فيقال: إنّ مراده هو ظاهر الكلام.

وبالجملة: إنّ اعتبار أصالة عدم القرينة لتشخيص مراد المتكلم عند أهل اللسان مشروط بشرطين:

الأول: كون الخطاب صادراً للإفهام، ليكون له ظاهر.

والثاني: كون الشخص مقصوداً بالإفهام، والشرط الأُول يكون منتفياً في الكتاب، والشرط الثاني يكون منتفياً في غير من قصد إفهامه.

✿ ✿ ✿

التفصيل الأول

أمّا الكلام في الخلاف الأول: فتفصيله أنّه ذهب جماعة من الأخباريين إلىٰ المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

وأقوىٰ ما يتمسك لهم علىٰ ذلك وجهان:

(أمّا الكلام في الخلاف الأول).

يعني: جواز العمل بظواهر الكتاب، وإثبات كونها مرادة عن طريق أصالة عدم القرينة علىٰ خلافها، كما يقول به الأُصوليون، أو عدم جواز العمل بها، كما ذهب إليه الأخباريون، فمعنىٰ منعهم عن العمل بظواهر الكتاب هو عدم حجّية أصالة عدم القرينة، لإحراز كون ظواهره مرادة.

ثم قبل تفصيل البحث لا بدّ أن نتعرف علىٰ مرادهم من عدم جواز العمل بظواهر الكتاب، وهل مرادهم من ذلك أنّ للقرآن ظواهراً، كما يظهر من تعبيرهم بمنع العمل بظواهر القرآن، إذ هذا التعبير ظاهر في أنّ للقرآن ظواهراً ولكنهم يمنعون من التمسّك بها، أو أنّ مرادهم من ذلك هو عدم وجود الظواهر للقرآن؟ بل يكون كلّه مجملاً، ولغزاً ومعمّىً بين الحبيب والمحبوب كما يظهر من دليلهم بل صرح به بعضهم، وهو السيد الجزائري حيث قال ـ في منبع الحياة ـ:

إنّ جميع آيات القرآن متشابهة بالنسبة إلينا، فلا يجوز أخذ شيء منها، ولا الاستدلال بها الّا ببيان أهل الذكر عليهم السلام.

ونقل القول بعدم جواز العمل والاستدلال بالقرآن عن المحدّث الاسترآبادي ـ في فوائده المدنية ـ محتجّاً بأنّ آيات القرآن قد جاءت علىٰ وجه التعمية والألغاز، فلا يجوز التمسك بشيء منها الّا بتفسير أهل العصمة عليهم السلام. فيكون الحاصل من كلامه هو عدم ظهور للقرآن، وإنّما يحتاج العمل به إلىٰ تفسير، والتفسير لا يجوز الّا للمعصومين من النبي صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين عليهم السلام.

(وأقوىٰ ما يتمسك لهم علىٰ ذلك وجهان، أحدهما: الأخبار).

أحدهما: الأخبار المتواترة المدّعىٰ ظهورها في المنع عن ذلك:

مثل النبويّ: (من فسّر القران برأيه فليتبوّء مقعده من النار)[1].

وفي رواية أُخرىٰ: (مَنْ قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار)[2]، وفي نبويّ ثالث: (من فسّر القرآن برأيه فقد إفترىٰ علىٰ الله الكذب)[3].

وعن أبي عبد الله عليه السلام: (مَنْ فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ سقط أبعد من السماء)[4].

وفي النبويّ العاميّ: (من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)[5].

وعن مولانا الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين صلوات الله عليهم، قال:

وملخّص ما هو المستفاد من هذه الأخبار هو منع الشارع ونهيه عن العمل بالقرآن وعن تفسيره، وهذا المنع يكون كاشفاً عن أنّ مقصود المتكلّم وهو الله تعالىٰ ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام.

فليس القرآن من قبيل المحاورات العرفية الصادرة للإفهام إذ إرادة خلاف الظاهر فيه كثيرة لا يعلمها الّا أهل الذكر عليهم السلام، ولذلك منع عن التمسّك بظواهره، ولوكان يقصد تفهيم المكلّفين بهذه الظواهر مباشرة لما صحّ منه المنع، ولذلك لايجوز الإعتماد علىٰ عدم القرينة فيه، ثم الأخذ بظواهره، إذ أهل اللسان إنّما يعتمدون علىٰ أصالة عدم القرينة فيما إذا كان الكلام صادراً للإفهام بنفسه، والقرآن ليس كذلك.

وعلّة منع العمل بظواهر القرآن ـ علىٰ فرض الصحة ـ لاتخلو عن أحد أمرين:

الأمر الأول: يمكن أن يكون ملاك المنع سد باب الإختلاف الناشيء عن الإختلاف في فهم معاني القرآن، فمنع الناس عن العمل به من دون التفسير الوارد عن المعصوم عليه السلام لئلّا يختلفوا فيه.

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ١٠٤ / ١٥٤.

(٢) الوسائل ٢٧: ٢٠٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٧٦.

(٣) نفس المصدر: ١٩٠، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٣٧.

(٤) نفس المصدر: ٢٠٢، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٦٦.

(٥) نفس المصدر: ٢٠٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٧٩.

(قال رسول الله ﷺ: (إنّ الله عزّ وجل قال في الحديث القدسي: ما آمن بي من فسّر كلامي برأيه، وما عرفني من شبّهني بخلقي، وما علىٰ ديني من استعمل القياس في ديني)[١].

وعن تفسير العياشي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من حكم برأيه بين إثنين فقد كفر، ومن فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر)[٢].

وعن مجمع البيان: «إنّه قد صحّ عن النبي ﷺ وعن الأئمة القائمين مقامه: (أن تفسير القرآن لا يجوز إلّا بالأثر الصحيح والنصّ الصريح)[٣]».

وقوله عليه السلام: (ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أولها في شيء، وآخرها في شيء، وهو كلام متصل ينصرف إلىٰ وجوه)[٤].

وفي مرسلة شبيب بن أنس عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال لأبي حنيفة: (أنت فقيه أهل العراق؟) قال: نعم، قال: (فبأي شيء تفتيهم؟) قال: بكتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ، قال: (يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حقّ معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ؟) قال: نعم، قال عليه السلام: (يا أبا حنيفة لقد إدّعيت علماً، ويلك، ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أُنزل عليهم، ويلك، وما هو إلّا عند الخاص من ذريّة نبينا ﷺ، وما ورّثك الله من كتابه حرفاً)[٥].

والأمر الثاني: أنّ للقرآن ناسخاً ومنسوخاً ولا يعلم الناسخ من المنسوخ إلّا أهل العصمة عليهم السلام، فلا يجوز العمل به من دون تفسير منهم عليهم السلام.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ عدم جواز التمسّك والعمل بالقرآن يكون لأحد أمرين؛ إمّا لنفي الظواهر عنه، وإمّا للأخبار الناهية عن العمل به.

ومقتضىٰ الوجه الأول أنّ القرآن كلّه مجمل ومتشابه، وبطلانه أظهر من الشمس بصريح القرآن، كما في الآيات التي قسّمت آيات القرآن إلىٰ المحكم والمتشابه، فلا يكون كلّه متشابهاً قطعاً وجزماً بصريح نصّ القرآن في قوله تعالىٰ: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ محكماتٌ هُنَّ أمّ

(١) نفس المصدر: ٤٥، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ٢٢.
(٢) تفسير العياشي ١: ٢٩ ـ ٦/٣٠.
(٣) مجمع البيان ١: ١٣، الوسائل ٢٧: ٢٠٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٧٨.
(٤) الوسائل ٢٧: ٢٠٤، أبوب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٧٤ بتفاوت يسير.
(٥) الوسائل ٢٧: ٤٧ ـ ٤٨، أبواب صفات القاضي، ب ٦، ح ٢٧.

وفي رواية زيد الشحّام، قال: دخل قتادة علىٰ أبي جعفر، فقال له: (أنت فقيه أهل البصرة؟) فقال: هكذا يزعمون، فقال: (بلغني أنك تفسّر القرآن) قال: نعم، إلىٰ أن قال: (يا قتادة إنْ كنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإنْ كنت قد فسّرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة! إنّما يعرف القرآن من خوطب به)[1]. إلىٰ غير ذلك ممّا ادّعىٰ في الوسائل ـ في كتاب القضاء ـ تجاوزها عن حد التواتر.

وحاصل هذا الوجه يرجع إلىٰ أنّ منع الشارع عن ذلك يكشف عن أنّ مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفية.

والجواب عن الإستدلال بها: إنّها لا تدلّ علىٰ المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنىٰ بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار، إذ من المعلوم أنّ هذا لا يسمّىٰ تفسيراً، فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأىٰ في كتاب مولاه أنه أمره

الكتاب وأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[2].

والجواب عن الأخبار: فمضافاً إلىٰ ما ذكره المصنّف مفصّلاً فإنّ الكثيرة منها تدل علىٰ حجّية ظواهر القرآن، حيث أفادت أنّ القرآن هو الميزان لتشخيص الحقّ من الباطل، ففي بعض الأخبار (كلّ شرط يكون علىٰ خلاف كتاب الله فهو فاسد)[3]، (وكل رواية إذا كانت علىٰ خلاف القرآن فاطرحوها، واضربوها علىٰ الجدار، وما وافق كتاب الله فخذوه)[4].

وهذا الجواب يأتي تفصيله عن المصنّف حيث قال: هذا كلّه مع معارضة...، فانتظر.

(والجواب عن الإستدلال بها: إنّها لا تدلّ علىٰ المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنىٰ).

وهذه الأخبار التي ذكرها المصنّف من قِبل الأخباريين تكون علىٰ أربعة أقسام:

منها: ما دلّ علىٰ عدم جواز القول بغير علم، وهو: (من قال في القرآن بغير علم، فليتبوّأ مقعده

---

(١) نفس المصدر: ١٨٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٢٥.

(٢) آل عمران: ٧.

(٣) الوسائل ١٨: ١٦، أبواب الخيار ب ٦، ح ٣.

(٤) بحار الأنوار ٢: ٢٣٥/ ٢٠، بتفاوت. التهذيب ٧: ٢٧٥/ ١١١٦٩. الوسائل ٢٠: ٤٦٣ ـ ٤٦٤، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ب ٢٠، ح ٣.

بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له، عربياً أو فارسياً أو غيرهما، فعمل به وامتثله، لم يعد هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع.

ثم لو سُلّم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أنّ المراد بالرأي هو

من النار)[1].

ومنها: ما دلّ على عدم جواز التفسير بالرأي، فالمنهي والممنوع في أكثر هذه الروايات هو التفسير بالرأي مثل النبويّ: (من فسر القرآن برأيه، فيلتبوّأ مقعده من النار).

ومنها: ما دلّ على عدم جواز التفسير على نحو المطلق من دون ورود النص فيه، فعن مجمع البيان: أنّه قد صحّ عن النبي ﷺ وعن الأئمة القائمين مقامه أنّ تفسير القرآن لايجوز الّا بالأثر الصحيح، والنص الصريح.

ومنها: ما يستفاد منه منع الإستقلال في العمل بظواهر الكتاب من دون مراجعة إلى أهل العصمة عليهم السلام كالروايتين الأخيرتين.

إذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن القسم الأول الذي يمنع عن القول بغير علم في القرآن: إن هذه الرواية لا تشمل المقام؛ لأنّ ظاهر الكلام يكون علماً عند العرف وإن لم يكن علماً وجداناً، فالعمل بالظاهر لايكون من القول بغير علم، فيكون خارجاً عن المنع، وهكذا لايشمل المقام ما دلّ على منع تفسير القرآن؛ لأنّ العمل بالظاهر لايكون تفسيراً، فلا يشمله ما دل على منع التفسير مطلقاً، أو مقيداً بالرأي، إذ العمل بالظاهر ليس تفسيراً أصلاً؛ لأنّ التفسير هو كشف القناع أو المغطّى، ورفع الستار، أو كشف المراد عن اللفظ المشكل، وشيء من هذه المعاني لايصدق على حمل الألفاظ على ظواهرها، فالعمل بالظواهر خارج عن هذه الأخبار.

ثم إنّ الأصل في الكلام هو أنْ يصدر للإفهام، فالكتاب إنّما صدر للإفهام فيجوز الأخذ بظاهره بعد الفحص عن الناسخ والمخصّص وغيرهما، وعدم وجدانها، بعد أصالة عدم القرينة الصارفة عن الظواهر، ليكون صدق التفسير مختصّاً بالمجمل.

(ثم لو سُلّم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أنَّ المراد بالرأي هو

---

(١) الوسائل ٢٧: ٢٠٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٧٦.

الإعتبار العقلي الظنّي الراجع إلىٰ الإستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب علىٰ معانيها اللغوية والعرفية.

وحينئذ فالمراد بالتفسير بالرأي:

إمّا حمل اللفظ علىٰ خلاف ظاهره أو أحد إحتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر، ويرشد إليه المرويّ عن مولانا الصادق؈، قال في حديث طويل: (وإنّما هلك الناس

الإعتبار العقلي الظني الراجع إلىٰ الإستحسان).

هذا جواب ثانٍ من المصنّف؇ يكون مبنياً علىٰ فرض تسليم إطلاق التفسير علىٰ حمل اللفظ علىٰ معناه الظاهر.

فيقول: لو سلّمنا صدق التفسير علىٰ حمل اللفظ بمعناه الظاهر لما تشمل الأخبار الدّالة علىٰ حرمة التفسير المقام، وذلك لأنها تكون علىٰ قسمين: منها مطلق، ومنها مقيّد بالرأي، أي: المحرّم هو التفسير بالرأي، ثم مقتضىٰ القاعدة هو حمل المطلق علىٰ المقيّد، فالمستفاد منها بعد حمل المطلق علىٰ المقيّد هو حرمة التفسير بالرأي لا مطلق التفسير.

والتفسير بالرأي لا يشمل المقام؛ لأنّ معنىٰ التفسير بالرأي حمل اللفظ علىٰ معناه بعد إعمال الإستحسان العقلي.

فيحكم بترجيح أحد المعاني المحتملة من اللفظ، وحمل اللفظ علىٰ معناه الظاهر ليس كذلك، فلايكون تفسيراً بالرأي.

نعم، حمل اللفظ علىٰ خلاف ظاهره بالاستحسان العقلي يُعدّ تفسيراً بالرأي، وكذا إذا كان أحد المعنيين من اللفظ مساوياً لاحتمال المعنىٰ الآخر يكون حمله علىٰ أحدهما بعد الإستحسان العقلي تفسيراً بالرأي، فيكون التفسير بالرأي بهذا المعنىٰ مختصّاً بالمتشابه؛ لأنّ المتشابه كما حدّه بعض المحققين: هو القدر المشترك بين المجمل والظاهر، وهو طرف المرجوح من الظاهر، والمحكم: هو القدر المشترك بين النصّ والظاهر، وهو طرف الراجح من الظاهر، كما يرشد إلىٰ اختصاص التفسير بالرأي بالمتشابه، وحمل اللفظ علىٰ خلاف ظاهره قول المصنّف؇.

(فالمراد بالتفسير بالرأي: إمّا حمل اللفظ علىٰ خلاف ظاهره أو أحد احتماليه) وهو المتشابه، والتفسير بالرأي معنىٰ آخر، وهو حمل اللفظ علىٰ المعنىٰ الظاهر في بدو النظر

في المتشابه؛ لأنّهم لم يقفوا علىٰ معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء عليهم السلام فيعرّفونهم)[1].

وإمّا الحمل علىٰ ما يظهر له في بادىء الرأي من المعاني العرفية واللغوية، من دون تأمّل في الأدلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية، مثل الآيات الأُخر الدالة علىٰ خلاف هذا المعنىٰ والأخبار الواردة في بيان المراد منها، وتعيين ناسخها من منسوخها.

من دون فحص عن القرينة.

وقد أشار إلىٰ المعنىٰ الثاني للتفسير بالرأي بقوله: (**وإمّا الحمل علىٰ ما يظهر له في باديء الرأي من المعاني العرفية واللغوية من دون تأمّل في الأدلة العقلية**).

هذا يصحّ أن يكون جواباً عن الرواية الدالة علىٰ توبيخ أبي حنيفة، مع أنّه يعمل بظاهر القرآن من دون تأويل بالرأي لعدم الإعتبار بالرأي عنده مع الكتاب والسنّة وظاهرهما، فيقال: إن أبا حنيفة كان يعمل بظواهر الكتاب من دون الرجوع إلىٰ أهل العصمة عليهم السلام وأخبارهم، فيكون عمله بالظواهر تفسيراً بالرأي بالمعنىٰ الثاني، ولذا ورد عليه التوبيخ من الإمام عليه السلام، هذا مضافاً إلىٰ أن الرواية مرسلة غير ناهضة لإثبات شيء فلا حاجة إلىٰ الجواب عنها.

والحاصل أن الجواب عن القسم الأول والثاني والثالث قد تقدّم مفصّلاً، ولا يبقىٰ أيّ خفاء فيها أصلاً.

ويقي الجواب التفصيلي عن القسم الرابع الذي دلّ علىٰ حرمة العمل بالقرآن علىٰ نحو الإستقلال من دون الرجوع إلىٰ الأئمة عليهم السلام وما ورد عنهم عليهم السلام، ***فنقول في الجواب عنه:***

إنّ محل الكلام هو العمل بالظواهر بعد الرجوع إلىٰ الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام، والفحص عن تخصيصها ونسخها، فنعمل بالظواهر بعد الفحص عن تخصيص عمومات الكتاب ونسخ بعض الآيات.

فما دلّ علىٰ عدم جواز الإستقلال لا يشمل المقام؛ لعدم الاستقلال بالرأي في العمل بالكتاب، وعدم الاستغناء عن الرجوع إلىٰ أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) الوسائل ٢٧: ٢٠٠ ـ ٢٠١، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٦٢.

وممّا يقرّب هذا المعنىٰ الثاني ـ وإن كان الأول أقرب عرفاً ـ أنّ المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت، بل يخطّئونهم به.

ومن المعلوم ضرورةً من مذهبنا تقديم نصّ الإمامعليه السلام علىٰ ظاهر القرآن، كما أنّ المعلوم ضرورةً من مذهبهم العكس.

ويرشدك إلىٰ هذا ماتقدم في ردّ الإمامعليه السلام، علىٰ أبي حنيفة حيث إنّه يعمل بكتاب الله، ومن المعلوم أنه إنّما كان يعمل بظواهره، لا أنه كان يأوّله بالرأي إذ لاعبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنّة.

ويرشد إلىٰ هذا قول أبي عبد اللهعليه السلام، في ذم المخالفين: (إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ، واحتجّوا بالخاص وهم يظنون أنه العام، واحتجّوا بالآية وتركوا السنّة في تأويلها، ولم ينظروا إلىٰ ما يفتح به الكلام وإلىٰ ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره، إذ لم يأخذوه عن أهله فضلّوا وأضلّوا)[1].

(وممّا يقرّب هذا المعنىٰ الثاني ـ وإن كان الأول أقرب عرفاً ـ).

أي: وممّا يؤيّد المعنىٰ الثاني للتفسير بالرأي، وهو حمل اللفظ علىٰ الظاهر من دون فحص وإن كان المعنىٰ الأول، وهو ترجيح أحد المعاني المحتملة بالاستحسان العقلي أقرب عرفاً؛ لأنّ المتبادر من التفسير بالرأي هو هذا المعنىٰ عند العرف، ولكن يؤيّد المعنىٰ الثاني، بأنّ المنهي في تلك الأخبار يكون مخالفي الأئمة.

ومن المعلوم أنّهم يعملون بظواهر القرآن من دون فحص عن إرادة خلافها، ولم يراجعوا أهل العصمةعليهم السلام (بل يخطّئونهم به) يعني: يردّون قول الأئمة بكتاب الله حينما كان مخالفاً له في نظرهم، فيصدق في عمل هؤلاء التفسير بالرأي بالمعنىٰ الثاني.

(ويرشد إلىٰ هذا) أي: كون المنهي ـ في تلك الأخبار ـ المخالفين ما تقدّم في ردّ أبي حنيفة، مع أنّه يعمل بكتاب الله من دون التفسير بالرأي بالمعنىٰ الأول، بل كان يعمل بظواهر الكتاب من دون فحص عن الأخبار الواردة في بيان الآيات فينطبق علىٰ عمله بظواهر التفسير بالرأي بالمعنىٰ الثاني، فهذا المعنىٰ الثاني يكون أنسب بالمقام.

---

(١) الوسائل ٢٧: ٢٠١، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٦٢.

وبالجملة: فالإنصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين:، كيف، ولو دلّت علىٰ المنع من العمل علىٰ هذا الوجه، دلّت علىٰ عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت:.

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي، عن أمير المؤمنينعليه السلام: (إن أمر النبيصلى الله عليه وآله مثل القرآن، منه ناسخ ومنسوخ، وخاصّ وعامّ، ومحكم ومتشابه... وقد كان يكون من رسول اللهصلى الله عليه وآله الكلام، يكون له وجهان: كلام عام وكلام خاص، مثل القرآن)[1].

وفي رواية أسلم بن مسلم: (إنّ الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن)[2].

والإنصاف أنّ المراد من التفسير بالرأي هو المعنىٰ الثاني، فالعمل بالظواهر بعد الفحص لايكون تفسيراً أوّلاً، ولو سُلّم لا يكون تفسيراً بالرأي ثانياً. هذا تمام الكلام في الجواب الأول عن هذه الأخبار.

والجواب الثاني ما أشار اليه المصنّف‌رحمه الله بقوله: (كيف ولو دلّت علىٰ المنع من العمل علىٰ هذا الوجه).

يعني: لو سلّمنا دلالة الأخبار علىٰ منع العمل بظواهر الكتاب ـ بعد الفحص ـ لدلّت علىٰ منع العمل بظواهر الأحاديث الواردة عن المعصومينعليهم السلام؛ لأنّ الأحاديث فيها عامّ وخاصّ، مطلق ومقيد، ناسخ ومنسوخ، محكم ومتشابه، كالقرآن كما هو المستفاد من عدّة من الروايات التي ذكر المصنّف‌رحمه الله بعضها، فهنا يتشكّل قياس استثنائي، وهو أنّ هذه الأخبار لو دلّت علىٰ المنع من العمل علىٰ ظواهر القرآن لدلّت علىٰ المنع من العمل علىٰ ظواهر الأحاديث أيضاً، والملازمة بينهما ثابتة بأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، وملاك المنع وهواحتمال إرادة خلاف الظواهر موجود فيهما.

ثم التالي باطل إجماعاً؛ لأن الأخباريين لم يمنعوا من العمل بظواهر الأخبار، فالمقدّم ـ أيضاً ـ باطل، فتكون النتيجة هي عدم دلالة الأخبار علىٰ المنع من العمل بظواهر الكتاب،

---

(١) الوسائل ٢٧: ٢٠٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٤، ح ١.

(٢) نفس المصدر: ٢٠٨، أبواب صفات القاضي، ب ١٤، ح ٢، الكافي ١: ٦٤/٢، وفيهما: عن محمّد بن مسلم بدل أسلم بن مسلم.

هذا كلّه مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها، ممّا يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن، مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، وغيرها، ممّا دل علىٰ الأمر بالتمسّك بالقرآن والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة بل ومطلق الأخبار عليه، وردّ الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، والأخبار الدالّة قولاً وفعلاً وتقريراً علىٰ جواز التمسّك بالكتاب.

مثل قولهعليه السلام، لمّا قال زرارة: من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟ فقالعليه السلام: (لمكان الباء)[1]، فعرّفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وإنّما يكون الممنوع هو العمل بظواهر القرآن قبل الفحص لا بعد الفحص، وبالجملة: عدم جواز العمل بظواهر الآيات بعد الفحص كما هو محل الكلام لا دليل عليه.

ثم أشار إلىٰ الجواب الثالث بقوله: (هذا كلّه مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها، ممّا يدل علىٰ جواز التمسّك بظاهر القرآن).

ونستكشف من الأخبار الدالّة علىٰ جواز التمسّك بظاهر القرآن أنّه صدر للإفهام، فيكون حجّة مستقلاً من دون الحاجة إلىٰ تعيين ما هو الظاهر منه بالأخبار الواردة عن أهل العصمةعليهم السلام.

منها: حديث الثقلين المشهور بين الفريقين؛ فإنّ هذا الحديث ممّا يدل علىٰ الأمر بالتمسّك بالقرآن والعمل بما فيه، فإذا لم يكن حجّة لم يكن معنىً لأمر النبيّصلى الله عليه وآله بالتمسّك به.

ومنها: ما دلّ علىٰ عرض الأخبار المتعارضة، بل مطلق الأخبار علىٰ القرآن، ثم الأخذ بما وافقه وردّ ما خالفه، فالمستفاد من هذه الأخبار حجّية ظواهر القرآن وإلّا لا معنىٰ لعرض الأخبار عليه، بل عرضها عليه كعرضها علىٰ الجدار.

(والأخبار الدالّة قولاً وفعلاً وتقريراً علىٰ جواز التمسّك بالكتاب).

ومن المعلوم حجّية كل واحد من قول المعصومعليه السلام وتقريره وفعله، فهنا طائفة من الأخبار تدلّ علىٰ حجّية ظواهر القرآن بحسب قول المعصوم، وطائفة منها تدلّ علىٰ حجّيتها بحسب تقريره أو فعله.

---

(١) الفقيه ١: ١/٥٦، الوسائل ١: ٤١٣، أبواب الوضوء، ب ٢٣، ح ١.

وقول الصادق عليه السلام في مقام نهي الدوانيق عن قبول خبر النمّام: (إنه فاسق، وقال الله: ﴿إنْ جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾ الآية[1])[2].

وقوله عليه السلام لابنه إسماعيل: (إن الله عزّوجل يقول: ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾[3] فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم)[4].

ثم ما دلّ علىٰ جواز التمسّك بالقرآن قولاً عـدّة مـن الروايـات يـذكرها المـصنّف رحمه الله واحدة بعد أخرىٰ:

منها: مثل قول الإمام عليه السلام جواباً عن سؤال زرارة حيث سأل منه عليه السلام بقوله: من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟ فقال الإمام عليه السلام: (لمكان الباء) ولم يقل عليه السلام: لأنّ الباء للتبعيض حتىٰ يكون تفسيراً، بل قال: (لمكان الباء) أي: برؤسكم.

فيكون هذا القول منه عليه السلام بياناً لمورد استفادة الحكم بكفاية المسح علىٰ بعض الرأس من جهة أنّ الباء يكون مفادها هو التبعيض سواء كان بمعنىٰ التبعيض كما قيل، أو كان بمعنىٰ الإلصاق، وأمّا علىٰ الأول، فيكون الحكم بكفاية المسح علىٰ بعض الرأس واضحاً، وأمّا علىٰ الثاني حيث يكون معنىٰ الباء هو الإرتباط والإلصاق بين اليد والرأس، ثم كلمة ﴿وامسحوا﴾ تدلّ علىٰ وجوب إمرار اليد علىٰ الرأس، فالمستفاد من مجموع الجملة - أي: ﴿وامسحوا برؤسكم﴾[5] - هو وجوب الإرتباط والإلصاق بين اليد والرأس علىٰ نحو الإمرار ليتحقّق المسح، وهو يتحقق بإمرار اليد علىٰ بعض الرأس، فلازم ذلك هو التبعيض وهو المطلوب، فهذا البيان من الإمام يدلّ علىٰ حجّية ظاهر القرآن.

ومنها: قول الإمام الصادق عليه السلام: (في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمّام: إنه فاسق، وقال الله تعالىٰ: ﴿إنْ جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾). والمستفاد من هذا الخبر حجّية ظاهر القرآن لكلّ أحد، وكان جواز التمسّك به معروفاً عند المسلمين.

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) الوسائل ١٢: ٣٠٩، أبواب أحكام العشرة، ب ١٦٤، ح ١٠.

(٣) التوبة: ٦١.

(٤) الوسائل ١٩: ٨٣، كتاب الوديعة، ب ٦، ح ١.

(٥) المائدة: ٦.

وقوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله: (أما سمعت قول الله عزوجل: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤادَ كُلُّ أولئكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤولاً﴾[1])[2] وقوله عليه السلام، في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: (إنّه زوج، قال الله عزوجل: ﴿حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾[3])[4] وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع إنه تعالىٰ قال: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾[5])[6] وتقريره عليه السلام، التمسّك بقوله تعالى: ﴿والمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أوتُوا الكِتَابَ﴾[7] وأنه نسخ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا المُشْرِكَاتِ﴾[8])[9].

ومنها: قوله عليه السلام: (لابنه اسماعيل: إنّ الله عزّوجل يقول) في مدح النبي صلى الله عليه وآله ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾ فإذا شهد عندك المؤمنون) بانّ فلاناً يكون كذا وكذا كما لو شهدوا بأنّه شارب الخمر، (فصدّقهم)، فيكون المستفاد من هذا الخبر حجّية ظاهر القرآن لكلّ واحد من المسلمين.

ومنها: قوله عليه السلام: (لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله: أما سمعت قول الله تعالىٰ ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤادَ كُلُّ أولئكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤولاً﴾) فبيان الإمام مورد استفادة الحكم من القرآن يدل علىٰ حجّية ظاهره للجميع، ولا يختصّ للمعصوم عليه السلام.

ومنها: قوله عليه السلام: (في تحليل العبد للمطلّقة ثلاثاً: إنّه زوج، قال الله عزّوجل: ﴿حتىٰ تنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾) يعني: يصح أنْ يكون العبد محلّلاً للمطلّقة ثلاثاً، ثم بيّن مورد استفادة هذا الحكم من القرآن حيث قال تعالىٰ: ﴿حتى تنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ أي: غير المطلّق، ويكون

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) الفقيه ١: ٤٥/٦.

(٣) البقرة: ٢٣٠.

(٤) الفقيه ٥: ٤٢٥/٣.

(٥) البقرة: ٢٣٠.

(٦) تفسير العياشي ١: ١٣٧/٣٧٢.

(٧) المائدة: ٥.

(٨) البقرة: ٢٢١.

(٩) الكافي ٥: ٣٥٧/٦.

وقوله عليه السلام في رواية عبدالأعلىٰ، في حكم من عثر فوقع ظفره، فجعل علىٰ إصبعه مرارة: (إنّ هذا وشبهه يعرف من كتاب الله: ﴿ما جعل عليكم في الدّين من حرج﴾[1] ثم قال: امسح عليه)[2] فأحال عليه السلام معرفة حكم المسح علىٰ إصبعه المغطّىٰ بالمرارة إلىٰ الكتاب، مومياً إلىٰ أنّ هذا لايحتاج إلىٰ السؤال، لوجوده في ظاهر القرآن.

العبد زوجاً، ثم قال عليه السلام في مقام عدم تحقّق التحليل بالعقد الانقطاعي: (إنه تعالىٰ قال: ﴿فإنْ طلّقها﴾) أي: فإن طلقها المحلّل ﴿فلا جناح عليهما﴾ أي: الزوج المطلّق ثلاثاً والزوجة المطلّقة أن يتزوّجا، والطلاق إنّما هو في العقد الدائم دون المنقطع، فالمستفاد من الآية عدم تحقّق التحليل بالعقد المنقطع.

والمحصّل من هذه الروايات حجّية ظواهر القرآن، إذ لو لم تكن حجّة لم يكن وجه لبيان الإمام عليه السلام مورد استفادة الأحكام من هذه الآيات للسائلين، بل كان له بيان مجرد الحكم بعنوان الفتوىٰ. هذا تمام الكلام فيما دل بحسب قول الإمام عليه السلام علىٰ حجّية ظواهر القرآن.

وأمّا ما دلّ علىٰ حجّية القرآن بحسب تقرير الإمام عليه السلام، فهو ما نقل من أنّ الحسن بن الجهم قال في محضر الإمام الرضا عليه السلام: بأنّ آية ﴿والمُحصَناتُ مِنَ الّذينَ أُوتوا الكتابَ مِنْ قَبْلِكُم إذا آتيتموهنَّ أجورَهُنَّ مُحصِنينَ﴾[3] الآية، وإن كانت تدل علىٰ جواز نكاح الكتابية الّا أنّها قد نسخت بقوله تعالىٰ: ﴿ولا تَنْكِحُوا المُشركاتِ﴾[4].

ولم يرّد قوله الإمام، فعدم ردّه وسكوته عليه السلام يكون تقريراً لما تمسّك به ابن الجهم من دلالة الآية علىٰ جواز نكاح الكتابية، وحكمه بنسخها بآية أُخرىٰ، فالمستفاد من هذا التقرير هو حجّية ظاهر القرآن.

(وقوله عليه السلام في رواية عبدالأعلىٰ، في حكم من عثر فوقع ظفره، فجعل علىٰ إصبعه مرارة: إنّ هذا وشبهه يعرف من كتاب الله تعالىٰ: ﴿ما جعل عليكم في الدّينِ من حرج﴾ ثم قال:

---

(١) الحج: ٧٨.

(٢) الوسائل ١: ٤٦٤، أبواب الوضوء، ب ٣٩، ح ٥.

(٣) سورة المائدة: ٥.

(٤) سورة البقرة: ٢٢١.

ولا يخفىٰ أن استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة ممّا لا يظهر إلّا للمتأمّل المدقّق، نظراً إلىٰ أن الآية الشريفة إنّما تدلّ علىٰ نفي وجوب الحرج، أعني: المسح علىٰ نفس الإصبع، فيدور الأمر في باديْ النظر بين سقوط المسح رأساً وبين بقائه، مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح، فهو بظاهره لا يدل علىٰ ما حكم به الإمام عليه السلام. لكن يعلم عند التأمّل أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح، فهو الساقط دون أصل المسح، فيصير نفي الحرج دليلاً علىٰ سقوط اعتبار المباشرة في المسح، فيمسح علىٰ الإصبع المغطّىٰ.

فإذا أحال الامام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلىٰ الكتاب، فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء ـ عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة، أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كلّ عارف باللسان من ظاهر القرآن ـ إلىٰ ورود التفسير بذلك من أهل البيت:؟!

ومن ذلك ما ورد من: (إنّ المصلّي أربعاً في السفر إن قُرِئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة، وإلّا فلا) وفي بعض الروايات: (إن قُرِئت عليه وفُسِّرت له)[1].

امسح عليه) يعني: كل حكم يكون حرجياً يعرف نفيه من كتاب الله من آية نفي الحرج في الدين وقول الإمام عليه السلام: هذا وشبهه يعرف من كتاب اللّه، اشارة إلىٰ حجّية ظاهر القرآن.

فالمنفي بالحرج المستفاد من الكتاب في المقام هو وجوب المسح علىٰ البشرة لأنّ فيه حرجاً، لا أصل المسح لعدم الحرج فيه، فيجب المسح علىٰ المرارة، فالحكم المنفي أي: عدم وجوب المسح علىٰ البشرة مستفاد من آية نفي الحرج، والحكم المثبت وهو وجوب المسح علىٰ الإصبع المغطّىٰ بالمرارة مستفاد من قوله عليه السلام: امسح عليه.

ثم النتيجة بعد التأمّل هي وجوب المسح علىٰ المرارة لأنّ مقتضىٰ التأمّل هو نفي اعتبار مباشرة الماسح للممسوح في المسح فيبقىٰ أصل المسح لعدم كونه حرجياً علىٰ كونه واجباً.

(ومن ذلك) أي: من الأخبار الدالّه علىٰ حجّية ظواهر القرآن (ما ورد من أنّ المصلي أربعاً في السفر إن قُرِئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة) فالمستفاد من هذا الخبر هو

---

(١) الفقيه ١: ٢٧٨/١٢٦٦. الوسائل ٨: ٥٠٦، أبواب صلاة المسافر، ب ١٧، ح ٢.

والظاهر ـ ولو بحكم أصالة الإطلاق في باقي الروايات ـ أنّ المراد من تفسيرها له

وجوب القصر بمجرد قراءة آية القصر للمسافر، فيجب عليه إعادة ما أتىٰ به تماماً في السفر، فلازم هذا الحكم هو حجّية ظاهر القرآن، وإلّا لا معنىٰ لوجوب القصر بمجرد استماع آية القصر.

(وفي بعض الروايات: إن قُرِئت عليه وفُسِّرت له).

فيكون هذا الخبر دليلاً علىٰ مايقول به الأخباريون: من عدم جواز العمل بالظاهر من دون تفسير.

ثم من باب قاعدة حمل المطلق علىٰ المقيّد تحمل الأخبار الدالّة علىٰ جواز العمل بظواهر القرآن علىٰ هذا الخبر المقيّد بالتفسير، فنتيجة الحمل كذلك هي عدم جواز العمل بالظواهر الّا بعد ورود التفسير، هذا ملخّص التوهّم من جانب الأخباريين.

وقد أجاب المصنّف ﷺ عن هذا التوهّم بقوله: **(والظاهر ـ ولو بحكم أصالة الإطلاق).**

وحاصل كلام المصنّف ﷺ أنّ قاعدة حمل المطلق علىٰ المقيّد لا تجري في المقام، وذلك لأنّ المقيّد يكون علىٰ قسمين: قسم منه يكون معيناً ومنافياً للإطلاق، فيجب حمل المطلق عليه، وقسم ليس كذلك، بل يكون المقيّد مردّداً بين المعنيين، أحدهما يكون منافياً للإطلاق، والآخر لا ينافي الإطلاق.

فمقتضىٰ القاعدة هو رفع الاجمال عن المقيّد بحمله علىٰ معنىٰ لا ينافي الإطلاق بأصالة الإطلاق، فلا تجري قاعدة حمل المطلق علىٰ المقيّد في هذا القسم، بل الأمر هو بالعكس، أي: حمل المقيّد علىٰ معنىٰ لا ينافي المطلق، والمقام يكون من هذا القسم.

ومثال ذلك: قول المولىٰ لعبده: جئني بالماء مطلقاً، ثم قال: جئني بالماء الفرات، المردّد بين ما هو الغالب في العراق وهو نهر الفرات المعروف، وكان المولىٰ ساكناً بالكوفة مثلاً، وبين الماء الفرات المقابل للماء المالح طعماً، فيحمل المقيّد علىٰ معنىٰ لا ينافي الإطلاق، أي: الفرات الغالب المعروف في العراق.

وكذا في المقام يكون المقيّد وهو قوله: إن قُرِئت عليه وفسّرت له، مردّداً بين المعنيين، أحدهما لا ينافي الإطلاق وهو: فسّرت، إن أُريد بها خلاف الظاهر، والآخر ينافي الإطلاق وهو: فسّرت، وإن أُريد بها ظاهرها، فنتمسّك بالإطلاق، ونرفع الإجمال عن المقيّد بحمله

بيان أنّ المراد من قوله تعالىٰ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا﴾[1] بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه مبنياً علىٰ التخفيف، فلا ينافي تعيّن القصر علىٰ المسافر وعدم صحة الإتمام منه، ومثل هذه المخالفة للظاهر تحتاج إلىٰ التفسير بلا شبهة.

وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام‌ﷺ: إن الله تعالى قال: ﴿فليس عليكم جناح﴾ ولم يقل: افعلوا؟ فأجاب‌ﷺ: (بأنه من قبيل قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ

علىٰ ما لا ينافي الإطلاق، فنقول:

إن المراد به تفسير ما يحتاج إلىٰ التفسير وهو خلاف الظاهر، فيجوز العمل بظواهر القرآن بمقتضىٰ الإطلاق، فبأصالة الإطلاق في باقي الروايات نرفع الإجمال عن هذا الخبر المقيّد بالتفسير، فلا بدّ من إثبات إرادة خلاف الظاهر من آية القصر حتىٰ تحتاج إلىٰ التفسير وهي قوله تعالىٰ: ﴿فليس عليكم جناح﴾، (بيان الترخيص في أصل تشريع القصر).

ولتوضيح المراد من الآية نقول: إنّ هنا مقامان:

الأول: مقام الجعل وتشريع الحكم وهو في المقام جعل وجوب الصوم في السفر للمسافر كجعل وجوب السعي بين الصفا والمروة لمن حجّ البيت.

والثاني: مقام المجعول بعد تحقّق الجعل، وهو نفس الوجوب، وظاهر لا جناح لكم أن تقصّروا في الآية المستفاد منه الجواز والترخيص، أنّه راجع إلىٰ المجعول أي: المجعول هو الترخيص، فينافي أن يكون المجعول هو الوجوب ولكن أُريد من الآية ما هو خلاف ظاهرها وهو كون الترخيص المستفاد من ﴿لا جُناح﴾ راجعاً إلىٰ أصل الجعل يعني: لا جناح، ولابأس بأن يجعل الشارع وجوب الصوم في السفر للمسافر تخفيفاً وتسهيلاً له، فلا ينافي ترخيص الجعل وجوب المجعول، وهو التكليف الوجوبي، فالمراد من الآية في المقام هو عدم الجناح والترخيص في أصل الجعل والتشريع، وهو خلاف ظاهرها، فلذا قال الإمام‌ﷺ: (إن قُرِئت عليه وفسّرت له) إذ إرادة خلاف الظاهر منها يحتاج إلىٰ التفسير، فلا ينافي إطلاق ما دلّ علىٰ جواز العمل بظواهر القرآن من دون حاجة إلىٰ التفسير، فلا

(١) النساء: ١٠١.

أو اعتَمَرَ فلا جُناح عليهِ أن يَطَّوفَ بهما﴾[1][2].

وهذا أيضاً يدل علىٰ تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب والدخل والتصرف في ظواهره.

ومن ذلك استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة، مثل: الاستشهاد لحلّية بعض النساء بقوله تعالىٰ: ﴿وأُحِلَّ لكُم مَا وَراءَ ذَلِكُم﴾[3]، وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالىٰ: ﴿عَبْداً

تدلّ هذه الرواية علىٰ عدم جواز العمل بظاهر القرآن من دون تفسير.

والنكتة في التعبير بلا جناح الراجع إلىٰ بيان الترخيص في أصل الجعل والتشريع، هو أنّ الناس كانوا يتوهّمون أنّ تشريع القصر في السفر أمر بعيد فيه جناح وبأس، فصرّح الشارع بنفي الجناح دفعاً لهذا التوهّم منهم، كما عبّر بنفس هذا التعبير بالنسبة إلىٰ السعي بين الصفا والمروة حيث قال تعالىٰ: ﴿فمن حجّ البيتَ أو اعتمرَ فلا جُناحَ عليه أنْ يطّوف بهما﴾ أي: بالصفا والمروة، فالمراد هو وجوب السعي بينهما وعبّر بنفي الجناح لأنّ الناس كانوا يتوهّمون أنّ تشريع السعي بين الصفا والمروة بعيد لأنّه من عمل المشركين، فصرّح الشرع بشرعيّته في مقابل توهّمهم، فنفي الجناح راجع إلىٰ الجعل والتشريع فلا ينافي أن يكون المجعول هو الوجوب، غاية الأمر يكون رجوع الترخيص الظاهر في المجعول إلىٰ الجعل، والتشريع علىٰ خلاف الظاهر، فيحتاج إلىٰ بيان.

وتفسير هذا مضافاً إلىٰ جواب الإمام عمّا ذكر زرارة، ومحمد بن مسلم، الذي يدل علىٰ تقرير الإمام لهما لاستنباط الحكم من الكتاب والإستشكال في ظاهره، فيكون دليلاً علىٰ حجّية ظاهر القرآن. هذا تمام الكلام فيما دلّ علىٰ حجّية ظواهر القرآن بحسب قول الإمام عليه السلام وتقريره.

وبقي الكلام فيما دلّ علىٰ حجّية ظواهر القرآن بحسب فعل الإمام عليه السلام، وقد أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: (**ومن ذلك استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة، مثل: الاستشهاد لحلّية بعض النساء بقوله تعالىٰ: ﴿وأُحِلَّ لكُم مَا وَراءَ ذَلِكُم﴾، وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله**

---

(١) البقرة: ١٥٨.

(٢) الفقيه ١: ٢٧٨/١٢٦٦.

(٣) النساء: ٢٤.

مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلىٰ شَيءٍ﴾[1].

ومن ذلك الاستشهاد لحلّية بعض الحيوانات بقوله تعالىٰ: ﴿قُل لا أجِدُ في ما أُوحِيَ إلَيَّ مُحرَّماً﴾[2] الآية، إلىٰ غير ذلك ممّا لا يُحصىٰ.

الثاني من وجهي المنع: إنّا نعلم بطروّ التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور، وفيه:

أولاً: النقض بظواهر السنّة، فإنّا نقطع بطروّ مخالفة الظاهر في أكثرها.

تعالىٰ: ﴿عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلىٰ شَيءٍ﴾).

والمستفاد من فعل الإمام حيث استشهد بهذه الآيات هو حجّية ظواهر القرآن إذ لو لم يكن القرآن صادراً للإفهام، ولم يكن التمسّك به جائزاً لم يكن وجه لتمسّك الإمام عليه السلام بظاهر الآيات، بل كان له بيان الحكم من دون الاستشهاد بالقرآن، وهذا تمام الكلام في الوجه الأول الذي استدل به الأخباريون علىٰ عدم جواز العمل بظواهر الكتاب فيقع الكلام في الوجه الثاني.

وقد أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: (**الثاني من وجهي المنع: إنّا نعلم بطروّ التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور**).

وحاصل هذا الوجه يتضح بعد ذكر مقدّمة، وهي: إنّ الآيات المتشابهات ليست بحجّة قطعاً كما في الخبر المتقدّم المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام، قال عليه السلام في حديث طويل: (**إنّما هلك الناس في المتشابه**)[3].

ثم المتشابه يكون علىٰ قسمين، ومنه ما هو المتشابه بالذات وهو كون اللفظ مجملاً حقيقة، ومنه ما هو المتشابه بالعرض الحاصل بالعلم الإجمالي بطروّ التخصيص للعموم، والتقييد للإطلاق فيسقط ظهور العام في العموم، والمطلق في الإطلاق، فيكون كل واحد منهما متشابهاً بالعرض، فيسقط عن الحجّية كالمتشابه بالذات، فلا يجوز العمل به.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ المقام يكون من المتشابه بالعرض عند الأخباريين،

---

(١) النحل: ٧٥.

(٢) الأنعام: ١٤٥.

(٣) الوسائل ٢٧: ٢٠١، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٦٢.

وثانياً: إنّ هذا لا يوجب السقوط، وإنّما يوجب الفحص عمّا يوجب مخالفة الظاهر.

فإن قلتَ: العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره، وهو وجوب التوقّف بالفحص، ولذا لو تردّد اللفظ بين معنيين أو عُلم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهر الآخر

فقولهم: إنّ ظواهر الكتاب ليست بحجّة هذه القضية سالبة بانتفاء الموضوع، يعني: لا يبقىٰ له ظهور بعد العلم الإجمالي المذكور حتىٰ يكون حجّة فيصبح متشابهاً، وهو لا يكون حجّة قطعاً، ثم قد أجاب المصنّف ﷺ عن هذا الوجه بجوابين:

الأول: هو النقض بظواهر السنّة للعلم الإجمالي بطروّ التخصيص، والتقييد والتجوّز، وغيرها في السنّة كالكتاب، فلو كان هذا العلم الإجمالي مانعاً عن الظهور في الكتاب لكان كذلك في الأخبار أيضاً، والتالي باطل باعتراف الأخباريين لأنّهم يحكمون بحجّيتها، فكذلك نحن نحكم بحجّية الآيات، إذ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

(وثانياً: إنّ هذا لا يوجب السقوط) هذا هو الجواب الثاني الحلّي.

وحاصل هذا الجواب هو أنّ العلم الإجمالي المذكور لا يوجب سقوط الظواهر عن الحجّية، بل لازم العلم الاجمالي هو التوقّف في العمل بالظواهر قبل الفحص عن المخصّص والمقيّد وقرينة المجاز، وأمّا بعده فلا يجب التوقّف، بل إنْ وجد المخالف فهو، وإلّا فيعمل بالظواهر.

(فإن قلتَ: العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره، وهو وجوب التوقّف بالفحص).

يعني: إنّ العلم الإجمالي إذا كان سبباً للإجمال الموجب للتوقّف لا يرتفع الإجمال الموجب للتوقّف بالفحص، كما لا يرتفع الإجمال الذاتي، كالإجمال في اللفظ المشترك بين المعنيين بالفحص.

بل الإجمال بالعرض الحاصل بسبب العلم الإجمالي بإرادة خلاف أحد الظاهرين المتعارضين في مادة الاجتماع، كما إذا قال المولىٰ لعبده: أكرم العلماء، ثم ورد منه أيضاً: لا تكرم الشعراء، فيتعارض ظاهرهما في العالم الشاعر، وهو مادة الاجتماع، فيعلم العبد إجمالاً أنّ أحد الظاهرين مخصّص للآخر قطعاً، فأُريد من أحدهما ما هو خلاف الظاهر، فوجب عليه التوقّف ما دام العلم الإجمالي باقياً.

ـ كما في العامّين من وجه وشبههما ـ وجب التوقّف فيه ولو بعد الفحص.

قلتُ: هذه شبهة ربّما تورد علىٰ من استدل علىٰ وجوب الفحص عن المخصّص في العمومات بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصّصات، فإنّ العلم الإجمالي؛ إمّا أن يبقىٰ أثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدّة مخصّصات، وإمّا أن لا يبقىٰ، فإن بقي فلا يرتفع بالفحص، وإلّا فلا مقتضي للفحص.

(وشبههما) من موارد تعارض الظاهرين كقول الشارع مثلاً: اغتسل للجمعة، الظاهر في الوجوب، ثم قال ثانياً: ينبغي لك غسل الجمعة، الظاهر في الاستحباب فنعلم إجمالاً أنّ أحد الظاهرين لم يكن مراداً، فوجب علينا التوقّف مادام العلم الإجمالي باقياً ولو بعد الفحص؛ لأنّ وجوب التوقّف المسبَّب عن العلم الإجمالي لايرتفع ما دام العلم الإجمالي باقياً لامتناع ارتفاع المعلول مع بقاء العلّة.

(قلتُ: هذه شبهة ربّما تورد علىٰ من استدل علىٰ وجوب الفحص عن المخصّص في العمومات بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصّصات).

يقول المصنّف‏ﷺ: هذه الشبهة قد أُوردت علىٰ من استدل علىٰ وجوب الفحص عن المخصّص من جهة العلم الإجمالي بوجود المخصّصات، فيَردُ عليه هذا الإشكال.

فيقال: إنّ العلم بوجود المخصّصات لا يرتفع بالفحص، فلا يصحّ القول بوجوب التوقّف قبل الفحص لا بعده، بل يجب التوقّف مطلقاً ـ أي: قبل الفحص، وبعده ـ لأنّ العلم باقٍ علىٰ كل حال ـ أي: قبل الفحص، وبعده ـ فيجب أن يبقىٰ أثره ـ أيضاً ـ وهو وجوب التوقّف **(ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدّة مخصّصات)** بأن يكون مقدار المعلوم بالإجمال مثلاً مائة وحصل بالفحص خمسون.

وإن قلنا: بأنه لا يبقىٰ أثر العلم الإجمالي، وهو وجوب التوقّف بعد الفحص، لكان معناه عدم مقتضي للفحص من الأول ، فالأمر يدور بين عدم وجوب الفحص والتوقّف أصلاً وبين وجوبهما ما دام العلم الإجمالي باقياً ولو بعد الفحص لأنّ الموجب لوجوب التوقّف هو العلم الإجمالي، فلا يرتفع الّا بارتفاع العلم الإجمالي بانحلاله إلىٰ العلم التفصيلي، فالقول بوجوب التوقّف قبل الفحص، وعدمه بعده باطل جداً. هذا غاية ما يمكن في تقريب الشبهة.

وتندفع هذه الشبهة: بأنّ المعلوم إجمالاً هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا، بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص، وأمّا وجود مخالفات في الواقع زائداً علىٰ ذلك فغير معلوم، فحينئذٍ لا يجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصّص يظهر بعد الفحص، ولا يمكن نفيه بالأصل لأجل العلم الإجمالي. وأما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصّص في الواقع يُنفىٰ بالأصل السالم عن العلم الإجمالي.

والحاصل: أنّ المنصف لايجد فرقاً بين ظاهر الكتاب والسنّة، لا قبل الفحص ولا بعده، ثم إنّك قد عرفت أنّ العمدة في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن الّا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية، في آخر كلامه، أنّ المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضىٰ الأصل، والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل، حيث قال ـ بعد إثبات أنّ في القرآن محكمات وظواهر وأنّه ممّا لا يصحّ انكاره، وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وأن الحقّ مع الأخباريين ـ ما خلاصته:

(وتندفع هذه الشبهة) وحاصل اندفاع الشبهة أن يقال:

إنّ العلم الإجمالي موجب للتوقّف والفحص قطعاً، وأنّ وجوب التوقّف باقٍ ببقاء العلم الإجمالي حتماً، الّا أن العلم الإجمالي لا يبقىٰ بعد الفحص حتىٰ يجب التوقّف، فالقول بوجوب التوقّف قبل الفحص وعدمه بعد الفحص صحيح جداً، ولا إشكال فيه أصلاً.

وذلك لأنّ المراد من وجود مخالفات في الواقع أي: في الأخبار التي وصلت إلينا، الموجودة في الكتب الصحاح عندنا، فيمكن تحصيل هذه المخصّصات، والمقيّدات بالفحص، فلا يبقىٰ لنا علم إجمالي بوجود مخالفات في الأخبار.

نعم، نشك في وجود مخصّصات، ومقيّدات فيالواقع زائداً علىٰ ما وجدنا، فنجري الأصل ونحكم بعدمها بالأصل السالم عن العلم الإجمالي، فالحاصل: أنّه لا يجوز العمل بالعمومات والظواهر قبل الفحص لاحتمال وجود المخصّصات والمخالفات بين الأخبار، ولا مانع من العمل بها بعد الفحص.

(الّا أنّه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في آخر كلامه، أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضىٰ الأصل، والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل).

والمستفاد من كلام شارح الوافية كما يأتي تفصيله عن قريب هو المنع عن العمل

«إنّ التوضيح يظهر بعد مقدّمتين:

الأُولىٰ: إنّ بقاء التكليف ممّا لا شك فيه، ولزوم العمل بمقتضاه موقوف علىٰ الإفهام، وهو يكون في الأكثر بالقول، ودلالته في الأكثر تكون ظنية، إذ مدار الإفهام علىٰ إلقاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلىٰ ما يفهمون، وإن كان احتمال التجوّز وخفاء القرينة باقياً.

الثانية: إنّ المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل أن يقول أحد: أنا أستعمل العمومات، وكثيراً ما أُريد الخصوص من غير قرينة وربّما أُخاطب أحداً وأُريد غيره، ونحو ذلك.

بظواهر الكتاب حيث قال: إنّ المنع عن العمل بالظن هو مقتضىٰ الأصل الّا ما أخرجه الدليل.

ثم حكم بخروج ظواهر الأخبار بالدليل عن هذا الأصل، والدليل هو إجماع الأصحاب علىٰ العمل بها، وإنّما النزاع في ظواهر القرآن، والحقّ فيه مع الأخباريين، ثم ذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأُولىٰ: (إنّ بقاء التكليف ممّا لا شك فيه) يعني: بقاء التكليف بالواجبات والمحرمات يكون من ضروريات الدين ثم لاقتحام وإدراج بقاء التكليف في هذه المقدمة نكتة، وهي: إنّ نتيجة بقاء التكليف هي وجوب العمل بظواهر الكتاب والسنّة، إذ مع عدم بقاء التكليف لا معنىٰ لوجوب العمل بها.

ثم قال: (ولزوم العمل بمقتضاه) أي: التكليف (موقوف علىٰ الإفهام، وهو يكون في الأكثر بالقول، ودلالته في الأكثر تكون ظنيّة، إذ مدار الإفهام علىٰ إلقاء الحقائق مجرّدة عن القرينة) كما هو طريق العرف، وأهل اللسان المتعارف بين الناس في مقام الإفهام، حيث يذكرون الألفاظ، ويريدون معانيها الظاهرية من دون نصب قرينة، وإن كان احتمال التجوّز وإخفاء القرينة علىٰ إرادة خلاف الظاهر باقياً. هذه هي المقدمة الأُولىٰ مع توضيح منّا، فعلم منها أن دلالة الألفاظ تكون ظنية.

(الثانية:) وهي مضطربة من حيث بيان المطالب المختلفة. المطلب الأول الذي يظهر من أول المقدمة هو: إنّ القرآن متشابه بالذات، ولكن علىٰ نحو المتشابه الاصطلاحي.

ثم يذكر توضيح المتشابه في الاصطلاح مع المثال، فهذا المطلب يكون دليلاً علىٰ منع الصغرىٰ، يعني: لا ظهور للقرآن أصلاً، لأنّه لم يصدر للإفهام كما هو مقتضىٰ هذا الأمر

فحينئذٍ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به، والقرآن من هذا القبيل، لأنه نزل علىٰ اصطلاح خاص، لا أقول علىٰ وضع جديد، بل أعمّ من أن يكون ذلك أو تكون فيه مجازات لا يعرفها العرب، ومع ذلك قد وُجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها، كالمقطعات.

ثم قال: قال سبحانه: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحكماتٌ هُنَّ أُمُّ الكتابِ وأُخرُ مُتَشابِهاتٌ﴾[1] الآية، ذمّ علىٰ اتباع المتشابه، ولم يبين لهم المتشابهات ما هي، وكم هي، بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ، وجعل البيان موكولاً إلىٰ خلفائه، والنبيﷺ نهىٰ الناس عن التفسير بالآراء، وجعلوا الأصل عدم العمل بالظن إلّا ما أخرجه الدليل.

إذا تمهدت المقدّمتان، فنقول: مقتضىٰ الأُولىٰ العمل بالظواهر، ومقتضىٰ الثانية عدم

الأول.

ثم يذكر المطلب الثاني وهو: إن القرآن يكون متشابهاً بالعرض، وذلك حيث قال تعالىٰ: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحكماتٌ هُنَّ أُمُّ الكتابِ وأُخرُ مُتَشابِهاتٌ﴾[2]، لم يبيّن المراد من المتشابهات لا كمّاً ولا كيفاً، فأصبح المتشابه متشابهاً مفهوماً، فقد صار القرآن متشابهاً بالعرض، فيكون هذا المطلب ـ أيضاً ـ دليلاً علىٰ منع الصغرىٰ، أي: لا ظهور للقرآن لكونه متشابهاً، ولو بالعرض.

ثم يبيّن المطلب الثالث فيقول: والنبيﷺ نهىٰ الناس عن التفسير بالآراء؛ فيكون هذا دليلاً علىٰ عدم جواز العمل بالقرآن؛ لأنّه تفسير بالرأي.

المطلب الرابع وهو قوله: وجعلوا الأصل عدم العمل بالظنّ الّا ما أخرجه الدليل، فيكون مقتضىٰ هذا المطلب هو منع الكبرىٰ ـ أي: عدم جواز العمل بالظنّ الحاصل من ظاهر القرآن ـ.

فالمستفاد من هذا الكلام هو أنّ للقرآن ظواهر، ولكن جعلوا الأصل عدم العمل بالظنّ الّا ما أخرجه الدليل؛ وهو ظواهر الأخبار، وقد قام إجماع الأصحاب علىٰ حجّيتها. هذا تمام الكلام في المقدّمتين اللّتين ذكرهما السيد.

ثم قال: (مقتضىٰ الأُولىٰ العمل بالظواهر)، إذ قد تقدّم أن المتعارف بين الناس في مقام

---

(١) آل عمران: ٧.

(٢) آل عمران: ٧.

العمل؛ لأنّ ما صار متشابهاً لا يحصل الظنّ بالمراد منه، ومابقي ظهوره مندرج في الأصل المذكور، فنطالب بدليل جواز العمل؛ لأنّ الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظنّ إلّا ما أخرجه الدليل.

لا يقال: إنّ الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم إجماعي.

لأنّا نمنع الصغرىٰ، إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنصّ. وأما شموله للظاهر فلا ـ إلى أن قال ـ:

لا يقال: إنّ ما ذكرتم لو تمّ لدلّ على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً، لما فيها من الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعام والمخصّص، والمطلق والمقيّد.

لأنّا نقول: إنّا لو خلّينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنّة مع عدم نصب القرينة

التفهيم والإفهام هوذكر اللفظ وإرادة ظاهره من دون نصب قرينة.

وتقدم ـ أيضاً ـ إنّ طريق الشارع مطابق لطريق أهل اللسان، والأصل في الكلام كونه صادراً للإفهام.

(ومقتضىٰ الثانية عدم العمل) إذ تقدّم ما يقتضي منع العمل بالقرآن من الأدلة الأربعة، وكان بعضها راجعاً إلىٰ منع الصغرىٰ، وبعضها إلىٰ منع الكبرىٰ، وقد لخّصها بقوله: (لأنّ ما صار متشابهاً لا يحصل الظنّ بالمراد منه)، فلا ظهور له.

(وما بقي ظهوره مندرج في الأصل المذكور) أي: أصالة حرمة العمل بالظنّ إلّا ما أخرجه الدليل، ولا دليل لنا علىٰ حجّية ظواهر الكتاب.

(لايقال): إنّ النهي عن إتّباع المتشابه لا يوجب حرمة العمل بالظواهر؛ لأنّ الظواهر من أقسام المحكمات، و وجوب العمل بالمحكمات إجماعي (لأنّا نمنع الصغرىٰ) يعني: لا نسلّم كون الظاهر داخلاً فيالمحكم، إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنصّ، فيكون النصّ واجب العمل، وأمّا الظاهر فيحتمل كونه من المحكم ومن المتشابه فيحرم العمل به بما تقدم من الأدلة.

(لا يقال: إنّ ما ذكرتم لو تمّ لدلّ علىٰ عدم جواز العمل بظواهر الأخبار) لأنّ أصالة حرمة العمل بالظنّ تدلّ علىٰ حرمة العمل بظواهر الأخبار كما تدلّ علىٰ حرمة العمل بظواهر القرآن.

على خلافها، ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من إتّباع المتشابه وعدم بيان حقيقته، ومنعنا رسول الله ﷺ عن تفسير القرآن، ولا ريب في أنّ غير النصّ محتاج إلىٰ التفسير، وأيضاً ذمَّ الله تعالىٰ من إتّباع الظنّ، وكذا الرسول ﷺ وأوصياؤه عليهم السلام، ولم يستثنوا ظواهر القرآن ـ إلىٰ أن قال ـ: وأمّا الأخبار: فقد سبق أنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا عاملين بأخبار الآحاد من غير فحص عن مخصّص أو معارض ناسخ أو مقيّد، ولولا هذا لكنّا في العمل بظواهر الأخبار ـ أيضاً ـ من المتوقّفين» انتهىٰ.

أقول: وفيه مواقع للنظر، سيّما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع العملي، ولولاه لتوقّف في العمل بها أيضاً، إذ لا يخفىٰ أن عمل أصحاب الأئمّة عليهم السلام بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاص شرعي وصل إليهم من أئمّتهم، وإنّما كان أمراً مركوزاً في أذهانهم بالنسبة إلىٰ مطلق الكلام الصادر من المتكلّم لأجل الإفادة والإستفادة، سواء كان من الشارع أم غيره. وهذا المعنىٰ جارٍ في القرآن ـ أيضاً ـ على تقدير كونه ملقىٰ للإفادة والإستفادة على ما هو الأصل في خطاب كل متكلّم.

(لأنّا نقول: إنّا لو خلّينا و أنفسنا لعملنا) بمقتضىٰ المقدمة الأُولىٰ بظواهر الكتاب والسنّة معاً، ولكن منعنا عن العمل بظواهر الكتاب للأدلة المذكورة.

وأمّا الأخبار فقد خرجت عن الأصل المذكور بسبب عمل أصحاب الأئمّة بها، فإجماع الإصحاب كاشف عن وصول الدليل إليهم من الإمام عليه السلام.

(ولولا هذا) الإجماع (لكنّا في العمل بظواهر الأخبار ـ أيضاً ـ من المتوقّفين) كظواهر الكتاب بمقتضىٰ الأصل المذكور.

(وفيه: مواقع للنظر) يعني: فيما أفاده شارح الوافية مواقع للنظر والإشكال، الإشكالات فيه أكثر ممّا ذكره المصنّف رحمه الله فنذكر جملة منها:

الأول: ما يقوله المصنّف رحمه الله اعتراضاً علىٰ جعل شارح الوافية مستند جواز العمل بظواهر السنّة عمل أصحاب الأئمّة بظواهر السنّة حيث قال: لولا هذا الإجماع العملي لما عملنا بظواهر السنّة، فجعل الفارق بين ظواهرها وبين ظواهر الكتاب عمل الأصحاب بها دونها.

ثم هذا الفرق يكون صحيحاً فيما إذا كان عملهم بظواهر السنّة لدليل خاص وصل إليهم

نعم، الأصل الأوّلي هي حرمة العمل بالظنّ، علىٰ ما عرفت مفصّلاً. لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتىٰ يبقىٰ الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلّم أُلقي إلىٰ غيره للإفهام، ثم إنّ ما ذكره ـ من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ـ ممنوع.

أولاً: بأنّ المتشابه لايصدق علىٰ الظواهر، لا لغةً ولاعرفاً، بل يصح سلبه عنه. فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لايمنع، كما اعترف به في المقدّمة الأُولىٰ، من أنّ مقتضىٰ القاعدة

من أئمّتهم، مع أن الأمر ليس كذلك، إذ عملهم بظواهر السنّة كان من جهة ما هو المركوز في أنفسهم من العمل بظواهر كل كلام صادر من متكلّم إلىٰ مخاطب، وهذا الملاك لم يكن وجوده مختصّاً بظواهر السنّة، بل يجري في ظواهر الكتاب أيضاً، ولهذا كان أصحاب الأئمّة عاملين بظواهر الكتاب أيضاً.

والإشكال الثاني: قد أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار) يعني: مقتضىٰ الأصل وإن كان حرمة العمل بالظن، ولكن ما خرج عنه ليس خصوص ظواهر الأخبار كما زعم شارح الوافية، (بل الخارج منه مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلّم أُلقي إلىٰ غيره للإفهام) بسبب اتفاق أهل اللسان علىٰ اعتبار الظواهر.

والإشكال الثالث ما ذكره المصنّف‌ﷺ حيث قال: (إنّ ما ذكره ـ من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ـ ممنوع).

(أولاً: بأن المتشابه لا يصدق علىٰ الظواهر، لا لغةً ولا عرفاً) لأن المتشابه في اللغة هو غير المضبوط، وفي العرف هو غير المتضح، فيكون المحكم هو المضبوط والمتضح، فيكون الظاهر من المحكم؛ لأنّه متضح ومضبوط، والمتشابه عند الأُصوليين هو القدر المشترك بين المجمل والظاهر؛ وهو الطرف المرجوح من الظاهر، والمحكم عندهم هو القدر المشترك بين الظاهر والنصّ؛ وهو الطرف الراجح من الظاهر، وعلىٰ جميع التقادير لا يصدق المتشابه علىٰ الظواهر، فكيف يقول شارح الوافية بعدم العلم بكون الظواهر من المحكمات؟!.

(فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع) عن العمل بالظواهر؛ لأن الظواهر ليست من

وجوب العمل بالظواهر.

وثانياً: بأنّ احتمال كونها من المتشابه لاينفع في الخروج عن الأصل الذي اعترف به، ودعوىٰ اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجّية الظواهر، لأنّ مقتضىٰ ذلك الأصل جواز العمل إلّا أن يعلم كونه ممّا نهىٰ الشارع عنه.

وبالجملة: فالحق ما اعترف به ﷺ، من أنّا لو خلّينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب، ولا بدّ للمانع من إثبات المنع.

ثم إنّك قد عرفت ممّا ذكرنا أن خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لإفادة المطلب واستفادته، وإنّما

المتشابه، والمنهي عنه هو المتشابه.

(وثانياً: بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل الذي اعترف به).

والمراد من الأصل هو الأصل الثانوي المستفاد من المقدمة الأُولىٰ لشارح الوافية، ومقتضىٰ هذا الأصل هو حجّية الظواهر.

فالحاصل، إنّا لو سلّمنا احتمال كون الظواهر داخلة في المتشابه لا ينفع ذلك في إثبات حرمة العمل بالظنّ الحاصل من الظاهر؛ لأن المرجّح في مورد الشك هو الأصل فنرجّح ونتمسك بأصالة حجّية الظواهر، كما إذا احتملنا خمريّة شيء نتمسّك بأصالة الإباحة لا بأدلة حرمة الخمر؛ لعدم إحراز الموضوع وهو الخمر.

(ودعوىٰ اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به).

يعني: لو اعتبر شارح الوافية في حجّية الظواهر حصول العلم بكونها داخلة في المحكم لكان هذا هدماً لما اعترف به في المقدمة الأُولىٰ من أصالة حجّية الظواهر، إذ مقتضىٰ هذا الأصل هو العكس، أي: الحجّية وجواز العمل بها إلّا أن يعلم كونها من المتشابه الذي نهىٰ الشارع عن اتباعه، فعدم جواز العمل يكون مشروطاً بالعلم بكونها من المتشابهات لا أن حجّيتها وجواز العمل بها مشروط بالعلم بكونها من المحكمات.

وبالجملة، فمقتضىٰ الأصل الثانوي المستفاد من المقدمة الأُولىٰ هو حجّية الظواهر، فلا وجه للمنع؛ لأن مجرد احتمال كون الظاهر من المتشابه لا يقتضي رفع اليد عنه، مع كون مقتضىٰ المقدمة الأُولىٰ هو جواز العمل بالظواهر.

يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر، أو أنها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه، كما عرفت من كلام السيد المتقدّم.

والإشكال الرابع: أن ما ذكره من دعوىٰ مساواة المحكم للنصّ يكون ممّا لا دليل عليه؛ لأن المحكم كما يشمل النصّ يشمل الظاهر ـ أيضاً ـ كما بيّن في محلّه، فلا وجه للتردّد في شمول المحكم للظاهر.

فملخّص الكلام أن ما ذكره شارح الوافية مع كونه مضطرباً لا يرجع إلىٰ محصّل صحيح.

❁ ❁ ❁

تنبيهات

وينبغي التنبيه علىٰ أُمور:

الأول: إنه ربّما يتوهّم بعض: «أن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجـدوىٰ، إذ ليست آية متعلّقة بالفروع أو الأُصول إلّا ورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الإجماع علىٰ أكثرها.

مع أن جلّ آيات الأُصول والفروع، بل كلّها، ممّا تعلّق الحكم فيها بأُمور مجملة لا يمكن

(وينبغي التنبيه علىٰ أُمور: الأول: إنه ربّما يتوهّم بعضٌ «أن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوىٰ) والمتوهّم هو الفاضل النراقي.

والوجه في كون الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الفائدة يتّضح بعد ذكر مقدمة قصيرة، وهي: إنّه لا بدّ في كل بحث ونزاع من ثمرة وفائدة، وإلّا يكون النزاع لغواً وعبثاً، فلا يصدر عن عاقل فضلاً عن العلماء الكاملين في العقل والعلم معاً.

ولبيان التوهّم المذكور نقول: إن البحث عن حجّية الكتاب لا ثمرة فيه، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: عدم الحاجة إلىٰ العمل بظواهر الكتاب، إذ الآيات المتعلّقة بالقصص وأحوال الأُمم السابقين تكون خارجة عن محل النزاع؛ لأن النزاع إنّما هو في الآيات المتعلّقة بالفروع، وهذه الآيات؛ إمّا فسّرت بالأخبار أو ثبتت الأحكام المستفادة منها بالأخبار والإجماع، وعلىٰ كلا التقديرين تكفينا الأخبار والإجماع من دون حاجة إلىٰ التمسّك بالآيات لاستنباط الأحكام الفرعية منها.

وبالجملة، لا حاجة لنا إلىٰ الآيات المتعلّقة بالأحكام سواء كانت ظواهرها حجّة، أو لم تكن كذلك، فيكون الحاصل من البحث عن حجّية ظواهر القرآن لغواً، ولا أثر لاعتبارها أو عدم اعتبارها، إذ وجودها وعدمها سيّان بالنسبة إلىٰ الأحكام، هذا هو الوجه الأول.

وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ الوجه الثاني بقوله: **(مع أن جلّ آيات الأُصول والفروع، بل كلّها، ممّا تعلّق الحكم فيها بأُمور مجملة)**.

وحاصل هذا الوجه أن الآيات المتعلّقة بالأحكام مجملة من حيث متعلّقات الأحكام؛ لأنّ الأحكام قد تعلّقت بأُمور مجملة كالصلاة والصوم وغيرهما من المخترعات الشرعية،

العمل بها إلّا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار» انتهىٰ.

أقول: ولعلّه قصر نظره علىٰ الآيات الواردة في العبادات، فإنّ أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلّا فالإطلاقات الواردة في المعاملات ممّا يتمسّك بها في الفروع غير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جداً، مثل: ﴿أوْفُوا بالعُقود﴾[1] و﴿أحلَّ اللهُ البيعَ﴾[2] و﴿تجارَةً عن تراضٍ﴾[3] و﴿فَرِهانٌ مقبوضةٌ﴾[4] و﴿لاتُؤتوا السُّفهاءَ

(ولا يمكن العمل بها إلّا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار) كما يقول به الأخباريون.

وعلىٰ هذا فلا ظهور للآيات، بل هُنّ مجملات فينتفي موضوع البحث عن حجّية ظواهر الكتاب.

(أقول: ولعلّه قصر نظره إلىٰ الآيات الواردة في العبادات، فإنّ أغلبها من قبيل ما ذكره).

وقد قدّم المصنّف‌ؒ جواب الوجه الثاني عن جواب الوجه الأوّل.

وحاصل الجواب أن ما ذكر الفاضل النراقي من عدم الثمرة بعد إجمال الآيات صحيح بالنسبة إلىٰ الآيات الواردة في العبادات، فإنّها مجملة متعلّقة بأُمور مجملة قد ورد في تفسيرها أو في الحكم الموافق لها أخبار أو إجماع فلا ثمرة في حجّية ظواهرها، فعدم جواز التمسّك بها واضح سيّما علىٰ القول بكون ألفاظ العبادات أسامي للصحيح، غاية الأمر هذا يكون مبنياً علىٰ قصر النظر، والتوجّه إلىٰ الآيات الواردة في العبادات كما قال المصنّف‌ؒ: (لعله قصر نظره).

(وإلّا) أي: وإن لم يقصر التوجّه إلىٰ الآيات الواردة في العبادات، بل ينظر إلىٰ جميع الآيات الواردة في الأحكام، سواء كانت متعلّقة بالعبادات أو المعاملات كما هو الحقّ، فلا يكون البحث عن حجّية الظواهر لغواً وبلا فائدة أو ثمرة لأن (الإطلاقات الواردة في المعاملات) كثيرة جداً فيتمسّك بها (في الفروع غير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة) فتظهر ثمرة حجّيتها في هذه الموارد لأن الانتفاع بالقرآن في باب التراجيح

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) النساء: ٢٩.

(٤) البقرة: ٢٨٣.

أَمَوالَكُم﴾[١] و﴿لا تقربوا مالَ اليتيم﴾[٢] و﴿أُحلَّ لكُم ما وراء ذلكم﴾[٣] و﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فَتَبينوا﴾[٤] و﴿فلولا نَفَر من كُلِّ فرقَة﴾[٥] و﴿فاسألوا أهلَ الذكر﴾[٦] و﴿عبداً مملوكاً لا يقدرُ علىٰ شيء﴾[٧] و﴿ماعلىٰ المحسنين من سبيل﴾[٨] وغـير ذلك ممّا لايحصىٰ، بـل وفي

يكون من أعظم الفوائد، فكيف يقال بأن الخلاف في اعتبار ظواهر القرآن قليل الجدوىٰ!

ثم التـمسّك بـالكتاب فـي مـورد التـعارض؛ إمّـا لكـونه مـرجّـحاً، ومـعاضداً لأحـد المتعارضين، أو لكونه مرجعاً عند تساقطهما.

﴿فَرِهانٌ مقبوضة﴾ هذه الآية قد دلّت علىٰ جواز الرهن، واشتراط القبض فيه ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾ هذه الآية قد دلّت علىٰ أن السفيه محجور عن التصرف، وقـوله تعالىٰ: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾ دلّ علىٰ اعتبار خبر العادل، كما يأتـي فـي بـحث حجّية خبر الواحد.

﴿فلولا نفر من كل فرقة﴾ الآية ﴿فسألوا أهل الذكر﴾ الآية يـدلّان عـلىٰ حـجّية فـتوىٰ المفتي، فيجب التقليد عنه.

قوله تعالىٰ: ﴿عبداً مملوكاً لا يقدر علىٰ شيء﴾ يدلّ علىٰ عدم صحّة طلاق العبد.

وقوله تعالىٰ: ﴿ما علىٰ المحسنين من سبيل﴾ يدلّ علىٰ عدم ضمان الودعي، بل فـي العبادات ـ أيضاً ـ تكون آيات كثيرة لها ظواهر، و ليس في مواردها خبر و لا إجماع، فتظهر ثمرة حجّية ظواهرها في هذه الموارد، كآية الوضوء والغسل تدل علىٰ وجوبهما، وليس في الوضوء والغسل إجمال أصلاً، لأنّهما عند العرف من أوضح الواضحات مـن حـيث

---

(١) النساء: ٥.

(٢) الإسراء: ٣٤.

(٣) النساء: ٢٤.

(٤) الحجرات: ٦.

(٥) التوبة: ١٢٢.

(٦) الأنبياء: ٧.

(٧) النحل: ٧٥.

(٨) التوبة: ٩١.

العبادات ـ أيضاً ـ كثيرة، مثل قوله: ﴿إنّما المُشرِكونَ نَجَس فلا يَقرَبوا المَسجدَ الحَرام﴾[١] وآيات التيمّم والوضوء والغسل، وهذه العمومات وإن ورد فيها أخبار في الجملة الّا أنه ليس كل فرع ممّا يتمسّك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ وتتبّع.

الثاني: إنه إذا اختلفت القراءة في الكتاب علىٰ وجهين مختلفين في المؤدّىٰ، كما في قوله تعالى: ﴿حتىٰ يطهرن﴾ حيث قُرئ بالتشديد ـ من التطهّر الظاهر في الاغتسال ـ وبالتخفيف ـ من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض ـ فلا يخلو: إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلّها، كما هو المشهور، خصوصاً في ما كان الاختلاف في المادة، وإمّا أن لا نقول،

المعنىٰ والمفهوم.

قوله (وهذه العمومات) اشارة إلىٰ الجواب عن الوجه الأول، يعني: ليس كل فرع يحتاج فيه إلىٰ التمسّك بالآية ممّا ورد فيه خبر سليم عن المعارض.

وحاصل الجميع أن البحث عن حجّية ظواهر القرآن لم يكن خالياً عن الفائدة والثمرة حتىٰ يقال: إنه لغو و عبث لا يصدر عن عاقل، بل فيه فوائد كثيرة.

(الثاني: إنّه إذا اختلفت القراءة في الكتاب علىٰ وجهين مختلفين في المؤدّىٰ) فلابدّ من البحث عن جهات حتىٰ يتضح ما هو محل النزاع والكلام منها، فنذكرها إجمالاً قبل بيانها تفصيلاً:

الجهة الأُولىٰ هي: محل الكلام في كيفية اختلاف القراءات.

الجهة الثانية هي: البحث عن تواترها، وعدم تواترها.

والجهة الثالثة هي: البحث بعد فرض عدم تواترها عن أن جواز القراءة علىٰ طبق كل قراءة هل يلازم جواز الاستدلال بها أم لا؟

والجهة الرابعة: يقع الكلام في حكم تعارض قراءتين.

وأمّا تفصيل الكلام في الجهات فنقول: إنّ محل النزاع في الجهة الأُولىٰ يكون فيما إذا كان الاختلاف في القراءة موجباً للاختلاف فيالمؤدّىٰ، وذلك لأن الاختلاف في القراءة يتصوّر علىٰ أقسام:

---

(١) التوبة: ٢٨.

كما هو مذهب جماعة.

الأول: هوالاختلاف من حيث الصورة فقط دون المادة والمؤدّىٰ مثل: مالك يوم الدين، وملك يوم الدين، والفرق بينهما بالعموم والخصوص، إذ المالك أعمّ من الملك كما في تفسير مجمع البيان.

الثاني: هو الاختلاف من حيث المادة دون الصورة، كقوله تعالىٰ: ﴿كيف ننشزها﴾ حيث قُرئَ بالزاء والراء، كما في مجمع البيان في ذيل آية ٢٥٩ من سورة البقرة.

والثالث: الاختلاف في الصورة والمؤدّىٰ دون المادة، كقوله تعالىٰ: ﴿فاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِى الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حتىٰ يَطْهرن﴾[1] قُرِئَ بالتشديد والتخفيف، فعلىٰ الأول يحرم المقاربة قبل الغسل، وعلىٰ الثاني يحرم المقاربة قبل النقاء، وسيأتي تفصيل البحث في الجهة الرابعة.

والحاصل أن محل النزاع مختصّ فيما إذا كان الاختلاف في القراءة موجباً للاختلاف في المؤدّىٰ، سواء كان موجباً للاختلاف في المادة والصورة أم لا؟ كما هو المستفاد من المصنّف؇ حيث قال: (علىٰ وجهين مختلفين في المؤدّىٰ).

وأمّا محل النزاع في الجهة الثانية، فهو أن المراد من تواتر القراءات من القرّاء السبعة، وهم نافع، وأبو عمرو الكسائي، وحمزة، وابن عامر، وابن كثير، وعاصم، أو العشرة بزيادة أبي جعفر، وأبي يعقوب، وابن خلف، هل هو تواترها عنهم، أو عن النبيﷺ؟ وجهان:

وظاهر الأكثر وصريح البعض هو الثاني؛ لأن المدار في ثبوت القرآنيّة هو ثبوتها عن النبيﷺ، وإلّا فلا تثبت قرآنيّة كل قراءة، بل تكون كلّها باجتهادات القرّاء، وإعمالهم القواعد العربية، والوجوه الاستحسانية وعلىٰ كل فالمشهور هو تواتر القراءات.

وذهب جماعة إلىٰ عدم التواتر فلا بدّ من البحث علىٰ فرض عدم التواتر كما هو مقتضىٰ الجهة الثالثة فنقول: لا شك في جواز القراءة علىٰ طبق كل قراءة لأمر الأئمّة؈ بقراءة القرآن، كما يقرأ الناس كما في بعض الروايات وهذا لا نزاع فيه.

وإنّما النزاع والخلاف في جواز الاستدلال علىٰ كل قراءة من القراءات، بمعنىٰ: إن جواز

(١) البقرة: ٢٢٢.

فعلىٰ الأول: فهما بمنزلة آيتين تعارضتا، لا بدّ من الجمع بينهما بحمل الظاهر علىٰ النصّ أو علىٰ الأظهر، ومع التكافؤ لا بدّ من الحكم بالتوقّف والرجوع إلىٰ غيرهما.

القراءة علىٰ طبق كل قراءة هل يلازم جواز الاستدلال بها أم لا؟ فإن قلنا بالجواز كان حكم القراءات علىٰ فرض عدم التواتر كحكمها علىٰ فرض التواتر، فتكون القراءتان المختلفتان بمنزلة آيتين متعارضتين.

فيقع الكلام في الجهة الرابعة، أي: بيان حكم تعارض القراءتين في الآية المتقدمة حيث قُرئ يطهرن بالتشديد والتخفيف، فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل الظاهر علىٰ النصّ، أوعلىٰ الأظهر.

و*تقريب التعارض بينهما* يحتاج إلىٰ بيان ما يدل عليه ـ منطوقاً ومفهوماً ـ كل من القراءتين، فمقتضىٰ القراءة بالتشديد منطوقاً هو حرمة المقاربة إلىٰ تحصيل الطهارة، أي: الاغتسال، ومقتضىٰ مفهومها هو جواز المقاربة بعد الاغتسال وعدم الجواز قبله، ثم مقتضىٰ القراءة بالتخفيف منطوقاً هو حرمة المقاربة إلىٰ النقاء، يعني: يحرم قبل انقطاع دم الحيض، فيكون مفهومها هو جواز المقاربة بعد انقطاع الدم وإن لم تغسل، فيقع التعارض في المقاربة بعد النقاء، وقبل الغسل، حيث يكون مقتضىٰ القراءة بالتشديد بحسب المنطوق الحرمة.

ومقتضىٰ التخفيف بحسب المفهوم هو الجواز، فنقدم القراءة بالتشديد لكون دلالتها بالمنطوق تكون أقوىٰ من دلالة القراءة بالتخفيف، فنفرض دلالتها بالنصّ أو بالأظهر، ودلالة القراءة بالتخفيف نفرضها ظاهراً، فنجمع بينهما بحمل الظاهر علىٰ النصّ أو علىٰ الأظهر.

(ومع التكافؤ لا بدّ من الحكم بالتوقّف والرجوع إلىٰ غيرهما).

يعني: مع تساوي القراءتين بأن تكونا ظاهرتين، أو نصّين، فلا بدّ من الحكم بالتوقّف والرجوع إلىٰ غيرهما من عموم ﴿نساؤكم حرث﴾ أي: مزرعة ﴿لكم فأتوا حرثكم أنّىٰ شئتم﴾[1] كما يأتي تفصيله، أو إلىٰ استصحاب الحرمة حال الحيض، فيحكم علىٰ

(١) البقرة: ٢٢٣.

وعلىٰ الثاني: فإن ثبت جواز الاستدلال بكلِّ قراءة، كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة، كان الحكم كما تقدم، وإلّا فلابدّ من التوقّف في محلِّ التعارض والرجوع إلى القواعد، مع عدم المرجِّح أو مطلقاً، بناءً علىٰ عدم ثبوت الترجيح هنا، كما هو الظاهر. فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، إذ لم يثبت تواتر التخفيف، أو بالجواز بناءً علىٰ عموم قوله تعالىٰ: ﴿فأتُوا حرثكُم أنّىٰ شئتُم﴾[1]، من حيث الزمان، خرجت منه أيام الحيض علىٰ الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصّص أو العمل بالعموم الزماني.

الأوّل بالجواز، وعلىٰ الثاني بالحرمة.

فاتضح إلىٰ هنا حكم القراءتين المتعارضتين علىٰ القول بالتواتر، أو عدم التواتر ولكن يجوز الاستدلال علىٰ كل قراءة كنفس جواز القراءة.

فبقي حكم ما لم يثبت التواتر، ولا جواز الاستدلال، وقد أشار إليه بقوله:

(وإلّا فلابدّ من التوقّف) يعني: لو لم نقل بالتواتر ولا بجواز الاستدلال فيجب التوقّف في محلِّ التعارض والرجوع إلىٰ القواعد من عموم كما سيأتي عن قريب.

أو استصحاب الحرمة (مع عدم المرجِّح) دلالة، (أو مطلقاً) يعني: سواء كان هناك مرجِّح من حيث الدلالة، أو السند أم لا، فلا يجوز الترجيح.

وأمّا عدم الترجيح من حيث الدلالة فلأنّه يكون مختصّاً في تعارض الدليلين والمقام ليس كذلك، بل يكون من قبيل تعارض ما هو الدليل وما هو ليس بالدليل، والدليل ما هو قرآن في الواقع، وهو أحدهما فقط دون الآخر.

وأمّا عدم الترجيح بالمرجّحات السندية، فلأنّها مختصّة بتعارض الخبرين، لكونهما ظني الصدور، و القرآن يكون قطعي الصدور، فلا تجري فيه المرجّحات السندية.

فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين؛ إمّا نلتزم بالحرمة بمقتضىٰ استصحاب حكم المخصّص، والمخصّص هو قوله: ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾[2] وحكمه هو حرمة المقاربة، فيشك المكلّف بعد النقاء وقبل الغسل في بقاء الحرمة فيجري استصحاب الحرمة ويحكم بالحرمة.

---

(١) البقرة: ٢٢٣.

(٢) البقرة: ٢٢٢.

الثالث: إنّ وقوع التحريف في القرآن، علىٰ القول به، لايمنع من التمسّك بالظواهر، لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك، مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهة غير المحصورة

أو نلتزم بالجواز من جهة العمل بالعموم الزماني، هو قوله تعالىٰ: ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنىٰ شئتم﴾ بناءً علىٰ أن يكون أنّىٰ بمعنىٰ الزمان لا أن يكون بمعنىٰ المكان حتى لا يرتبط بالمقام، فأنّىٰ شئتم يفيد العموم من حيث الزمان، وقد خرج منه زمان الحيض فنتمسك به علىٰ الجواز بعد حصول النقاء من الحيض.

(الثالث: إن وقوع التحريف في القرآن، علىٰ القول به، لا يمنع من التمسّك بالظواهر).

وقبل البحث لا بدّ من تحرير محل النزاع لأنّ لفظ التحريف يطلق علىٰ عدّة معاني، فيكون علىٰ أقسام:

قسم منه: قد وقع في القرآن باتفاق المسلمين كتحريف القرآن من حيث حمله علىٰ غير حقيقته كما نرىٰ كثيراً من أهل المذاهب الباطلة قد حرّفوا القرآن بتأويلهم آياته علىٰ طبق أهوائهم، وكنقص أو زيادة في الحروف أو الحركات.

وقسم منه: لم يقع باتفاق المسلمين كتحريف بالزيادة مثل أن يقال: بأن بعض القرآن الموجود ليس من الكلام المنزل من الله تعالىٰ علىٰ النبيﷺ.

وقسم منه: قد وقع فيه الخلاف مثل التحريف بالنقيصة بمعنىٰ أن القرآن الموجود بين أيدينا لا يشتمل علىٰ جميع القرآن، بل قد ضاع بعضه علىٰ المسلمين، ولكن المعروف بين المسلمين هو عدم وقوع التحريف في القرآن.

وقد صرّح بذلك كثير من الأعلام كالصدوق رحمه الله حيث عدّ القول بعدم التحريف من معتقدات الإمامية، ومنهم الشيخ الطوسي رحمه الله، والسيّد المرتضىٰ رحمه الله، وغيرهم، نعم، ذهب جماعة من المحدّثين من الشيعة، وعدّة من علماء أهل السنّة إلىٰ وقوع التحريف، وقول المصنّف حيث قال علىٰ القول به يشعر بأنّه لا يقول بالتحريف.

ويقول علىٰ القول بالتحريف لا يمنع من التمسك بالظواهر وذلك لوجوه:

الوجه الأول: (لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك) أي: باحتمال وقوعه لاحتمال أن يكون الساقط آيات مستقلة، فلا تكون مخلّة بظهور سائر الآيات.

والوجه الثاني: لو سلّمنا العلم الإجمالي باختلال بعض الظواهر بالتحريف فإنّه لا

مع أنّه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه، لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر غير المتعلّقة بالأحكام الشرعية العمليّة التي أُمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

الرابع: قد يتوهّم: «إنّ وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره، لأنّ من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقاً حتىٰ ظواهر الكتاب».

يضر بالتمسك بها لأن أطراف العلم الإجمالي تكون غير محصورة، ولا يجب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة.

والوجه الثالث: (مع أنّه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه).

يعني: لو سلّمنا بأن أطراف العلم الإجمالي تكون من قبيل الشبهة المحصورة لم يكن مضر بحجّية الظواهر ـ أيضاً ـ لا حتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره (من الظواهر غير المتعلّقة بالأحكام الشرعية).

فتجري أصالة عدم التحريف في الظواهر المتعلّقة بالأحكام الفرعية من دون معارض لأن سائر أطراف العلم الإجمالي كالظواهر غير المتعلّقة بالأحكام تكون خارجة عن محل الابتلاء، فلا يجري فيها الأصل لأن العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة إنّما يكون منجّزاً للتكليف موجباً للاحتياط إذا كان جميع أطرافه مورداً للابتلاء.

قوله:(فافهم) لعلّه اشارة إلىٰ أن القطع بوقوع التحريف فيالقرآن لا يضر بحجّية ظواهره لأن التحريف لو وقع لكان ناشئاً عن الدّاعي، والدّاعي إنّما هو بالنسبة إلىٰ الآيات الراجعة إلىٰ الخلافة، فلو وقع لوقع في هذه الآيات.

وأمّا الآيات المتعلّقة بالأحكام، فلا داعي لتحريفها أصلاً لأن ثبوتها لا يضر برئاسة من يدّعيها.

(الرابع: قد يتوهّم: إن وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره).

وقد نسب هذا التوهّم إلىٰ المحقّق القمي‌، ويتضح تقريب هذا التوهّم بعد ذكر مقدمة قصيرة، وهي: إن استحالة اجتماع النقيضين بديهية، وكل ما يكون مستلزماً لاجتماع

وفيه: إنَّ فرض وجود الدليل علىٰ حجّية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر، مع أنّ ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجّية أنفسها، الّا أن يقال: إنّها لا تشمل أنفسها، فتأمّل.

النقيضين يكون محالاً وباطلاً بالضرورة.

إذا عرفت ذلك نقول: إن اثبات حجّية ظواهر الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم حجّيتها، إذ منها الآيات الناهية المستفاد منها عدم حجّية مطلق الظن حتىٰ ظواهر الكتاب فيلزم اجتماع النقيضين، فلا يمكن إثبات حجّية ظواهر الكتاب بالإجماع للزوم اجتماع النقيضين أي: حجّية الظواهر نظراً بالاجماع، وعدمها نظراً بالآيات الناهية، وان شئت تقول كما ذكر المصنّف‌ﷺ: إن مقتضىٰ الإجماع وهو وجوب العمل بظواهر الكتاب يكون عدم جواز العمل بظاهره، لأن من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقاً حتىٰ ظواهر الكتاب، فيلزم التناقض، لأن نفي الجواز الأعمّ يستلزم نفي الوجوب الأخص، فلا يمكن الحكم بوجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع.

(وفيه: إنَّ فرض وجود الدليل علىٰ حجّية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر).

وقد أجاب المصنّف‌ﷺ عن هذا التوهّم بجوابين:

خلاصة الجواب الأول: إن بعد فرض الدليل علىٰ حجّية الظواهر لا بدّ من الالتزام بأحد أمرين دفعاً للمحذور المذكور:

الأمر الأول: هو الالتزام بتخصيص الآيات الناهية بإخراج ظواهر الكتاب عنها، فتختصّ بسائر الظنون، فلا يبقىٰ لها ظهور في حرمة العمل بظواهر الكتاب أو مطلق الظواهر.

الأمر الثاني: هو الالتزام بخروج الآيات الناهية عن مورد الإجماع بحيث يحصل من الإجماع القطع بحجّية ما عداها.

وعلىٰ كلا التقديرين لا يلزم اجتماع النقيضين، ولكن مايظهر من المصنّف‌ﷺ هو الأمر الأول.

وقد أشار المصنّف‌ﷺ إلىٰ الجواب الثاني بقوله:

(مع أن ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجّية

وبإزاء هذا التوهّم توهّم: «إنّ خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصّص؛ لأنّ وجود القاطع علىٰ حجّيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم» وفيه ما لايخفىٰ.

أنفسها).

هذا الجواب يرجع إلىٰ قياس استثنائي، يعني: إن الآيات الناهية لو منعت عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجّية أنفسها، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

والملازمة واضحة لأنّها من الظواهر، وأمّا بطلان التالي فلأنّ ما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً وباطلاً، فلو منعت الآيات الناهية عن أنفسها للزم من حجّيتها عدم حجّيتها، فيكون الاستدلال بها ساقطاً وباطلاً لأنّه مستلزم للمحال (الّا أن يقال: إنّها لا تشمل أنفسها) للزوم المغايرة بين الدليل والمدلول واللفظ والمعنىٰ، فيكون المتبادر من الآيات الناهية غيرها، فلا يلزم المحذور المتقدم.

قوله: (فتأمّل) لعلّه اشارة إلىٰ أن الآيات الناهية وإن كانت لا تشمل أنفسها بحسب الدلالة اللفظية، ولا ينافي هذا أن تشمل أنفسها من حيث المناط بأن يقال: إنّها تمنع عن ظواهر الكتاب لكونها ظنية، وهذا المناط موجود فيها أيضاً، فتشمل أنفسها بحسب المناط، فيعود المحذور المذكور.

(وبإزاء هذا التوهّم توهّم: «إن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصّص).

وحاصل هذا التوهّم هو أن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية يكون من باب التخصّص، لأن الظواهر بعد القطع بحجّيتها تخرج من غير العلم إلىٰ العلم، فلا تشملها الآيات الناهية من الأول لكونها علماً ولو تعبّداً، والآيات الناهية دلت علىٰ حرمة العمل بالظن.

(وفيه ما لا يخفىٰ) لأن القطع بحجّية شيء لا يوجب كونه علماً، فالقطع الحاصل من الإجماع بحجّية الظواهر لا يجعلها علماً حتىٰ يكون خروجها عن الآيات الناهية الدالة علىٰ حرمة العمل بالظن تخصّصاً، بل تبقىٰ الظواهر علىٰ حالها فيكون خروجها عنها تخصيصاً لا تخصّصاً.

التفصيل الثاني

وأمّا التفصيل الآخر، فهو الذي يظهر من صاحب القوانينﷺ، في آخر مسألة حجّية الكتاب وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد، وهو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجّة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص، سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهية، أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنفة، لرجوع كل من ينظر إليها، وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلىٰ أخبار الأئمّة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلىٰ الكتاب العزيز، بناءً علىٰ عدم كون خطاباته موجّهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنّفين، فالظهور اللفظي ليس حجّة حينئذٍ لنا، الّا من باب الظن المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم.

الكلام في التفصيل المنسوب إلىٰ صاحب القوانين:

حيث فصّل بين من قصد إفهامه، فيكون ظاهر الكلام حجّة بالنسبة إليه، وبين من لم يقصد إفهامه فلا يكون الظاهر حجّة له الّا من باب الظن المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد، وقد أشار إليه المصنّف بقوله: (وأمّا التفصيل الآخر، فهو الذي يظهر من صاحب القوانين).

وملخّص هذا التفصيل قبل بيانه تفصيلاً هو أن الظواهر مطلقاً حجّة من باب الظن الخاص بالنسبة إلىٰ من قصد إفهامه سواء كان مخاطباً بالكلام كما في الخطابات الشفاهية، أو لم يكن مخاطباً كالناظرين في الكتب العلمية حيث يكون المقصود بالإفهام بها كل من ينظر إليها، وأمّا من لم يكن مقصوداً بالإفهام فلم تكن الظواهر حجّة الّا من باب الظن المطلق الثابت اعتباره عند انسداد باب العلم.

(كأمثالنا بالنسبة إلىٰ أخبار الأئمّة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلىٰ الكتاب العزيز، بناءً علىٰ عدم كون خطاباته موجّهة إلينا).

إذ نحن لم نكن مقصودين بالإفهام بالنسبة إلىٰ الأخبار لأنّها قد صدرت عن الأئمّةعليهم السلام في مقام الجواب عن أسئلة السائلين فهم مقصودون بالإفهام منها لا غير.

وكذلك لم نكن مقصودين بالإفهام بالنسبة إلىٰ الكتاب بناءً علىٰ عدم كون خطاباته

ويمكن توجيه هذا التفصيل: بأنّ الظهور اللفظي ليس حجّة إلّا من باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه لو خُلّي وطَبعهُ مفيداً للظن بالمراد.

فإذا كان مقصود المتكلّم من الكلام إفهام من يَقصدُ إفهامَه، فيجب عليه إلقاء الكلام علىٰ وجه لايقع المخاطب معه في خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان؛ إمّا لغفلة منه في الالتفات إلىٰ ما أكتنف به الكلام الملقىٰ إليه، وإمّا لغفلة من المتكلّم في إلقاء الكلام علىٰ وجه يفي بالمراد.

موجّهة إلينا، بل كانت موجّهة إلىٰ الموجودين في زمان هذه الخطابات.

وكذلك لم يكن الكتاب من قبيل تأليف المصنفين حتىٰ يكون المقصود بالإفهام به كل من ينظر إليه، فظواهر الأخبار والكتاب ليست حجّة لنا إلّا من باب الظن المطلق، فدعوىٰ صاحب القوانين باختصاص حجّية الظواهر للمقصودين بالإفهام دون غيرهم تنحل إلىٰ دعويين:

أمّا الدعوىٰ الأُولىٰ: فهي عدم حجّية الظواهر بالنسبة إلىٰ من لم يقصد إفهامه.

وأمّا الثانية: فهي كون ظواهر الكتاب والسنّة من الظواهر التي لم يقصد بها إفهام غير المخاطبين بها.

والوجه للدعوىٰ الثانية ـ بالنسبة إلىٰ الكتاب ـ هو عدم توجّه خطاباته إلينا، وعدم كونه من قبيل الكتب العلمية حيث يكون المقصود بالإفهام بها كل من يرجع إليها.

وبالنسبة إلىٰ الروايات فهو أن أكثرها تكون أجوبة عن مسائل السائلين، فتكون موجّهة إلىٰ الرواة دون غيرهم.

وأمّا الوجه للدعوىٰ الأُولىٰ فقد ذكره المصنّف‌ﷺ حيث قال:

(ويمكن توجيه هذا التفصيل) وبيان هذا التفصيل تفصيلاً مع التوجيه يتوقّف علىٰ مقدمة مشتملة علىٰ اُمور:

منها: إن الظهور اللفظي ليس حجّة إلّا من باب الظن النوعي، وهو حصول الظن بكون الظاهر مراداً للمتكلّم لنوع الناس، ومتعارف الناس، وإن لم يحصل الظن الفعلي للبعض.

وبتعبير أوضح: إن الظن النوعي في مقابل الظن الشخصي هو أن يكون اللفظ مفيداً للظن بالمراد لنوع الإنسان، فيكون مناط حجّية الظهور هو كون اللفظ مفيداً للظن النوعي

ومعلوم أنّ احتمال الغفلة من المتكلّم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء، أقوالهم وأفعالهم، وأمّا إذا لم يكن مقصوداً بالإفهام فوقوعه في خلاف المقصود لاينحصر سببه في الغفلة. فإنّا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهرها واحتملنا أن يكون

بالمراد، وهذا المناط مختصّ بمن قصد إفهامه من الكلام.

ومنها: إن وظيفة المتكلّم في مقام الإفهام، هو أن يلقي كلامه على نحو لا يقع المخاطب المقصود بالإفهام على خلاف مراده، فلا بدّ أن يكون كلامه بحيث يفي بإفادة مراده.

ثم إلقاء الكلام على هذا النحو يجب بالنسبة إلى من قصد إفهامه، وأمّا غيره فلا يجب إلقاء الكلام بحيث يفي بمراده، بل ربّما يكون الكلام بالنسبة إلى الغير على نحو لا يفهم منه مراده، إذ قد يكون مراده من الكلام من الإسرار بينه و بين من قصد إفهامه.

ومنها: إن وقوع غير المتكلّم مطلقاً على خلاف مراده لا يتجاوز عن أمور:

الأول: غفلة المتكلّم عن نصب القرينة على إرادة خلاف الظاهر من كلامه.

الثاني: غفلة المخاطب عن التوجّه، والإلتفات إلى القرينة.

الثالث: هو عدم وصول القرينة إلى المخاطب.

والعقلاء لا يعتنون بالإحتمالين الأوليين؛ لأن الغفلة تكون على خلاف طبع كل إنسان في مقام الفعل، إذ الإنسان يفعل عن التفات، فاحتمال غفلة المتكلّم عن نصب القرينة، واحتمال غفلة المخاطب عن القرينة منسدّان ومنفيان بأصل عقلائي، وهو أصالة عدم غفلة كل منهما عن القرينة.

والاحتمال الثالث يكون منفياً بالنسبة إلى من قصد إفهامه فقط؛ لأن المفروض بمقتضى الأمر الثاني هو إلقاء الكلام من المتكلم على نحو لا يقع من قصد إفهامه على خلاف مراده، فينسدّ هذا الإحتمال لمن قصد إفهامه، ولكن يبقى باب هذا الإحتمال الثالث مفتوحاً على من لم يكن مقصوداً بالإفهام، فيقع على خلاف مراد المتكلّم من هذا الباب.

إذا عرفت هذه الأمور - من باب المقدمة - فنقول: إن حجّية الظواهر مختصّة بمن قصد إفهامه، وذلك لأن ظاهر الكلام لا يكون حجّة الّا إذا صار احتمال إرادة خلاف الظاهر

المخاطَب قد فهم المراد بقرينة قد خفيت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلّم أو منّا، إذ لا يجب علىٰ المتكلّم إلّا نصب القرينة لمن يُقصَدُ إفـهامه، مـع أن عـدم تحـقّق

مرجوحاً، وضعيفاً في نفسه، وحصل الظن علىٰ كون الظاهر مراداً للمتكلم، وهذا الملاك يكون مختصّاً بمن قصد إفهامه؛ لانتفاء جميع الإحتمالات بالنسبة إليه كما ذكرنا مشروحاً.

وبالجملة، إن وقوع غير من قصد إفهامه علىٰ خلاف المراد لم يكن احتماله منحصراً في غفلة المتكلّم عن نصب القرينة، وغفلة المخاطب عن التوجّه إليها حتىٰ يرفع بأصالة عدم الغفلة، بل من الممكن أن تكون بين المتكلم ومن قصد إفهامه قرينة حالية، أو مقالية علىٰ إرادة خلاف الظاهر، واختفت هذه القرينة علىٰ من لم يقصد إفهامه، ومع هذا الإحتمال لا يحصل له الظن بالمراد حتىٰ يكون ظاهر الكلام حجّة له.

هذا تمام الكلام في توضيح كلام صاحب القوانين، وبيان الدليل علىٰ الدعوىٰ الأُولىٰ، ولكن كلتا الدعويين مردودة.

أمّا ردّ الدعوىٰ الثانية فعلىٰ فرض صحة التفصيل المذكور نقول: إن المقصود بالإفهام بالكتاب والأخبار لايكون المشافهين فقط.

أمّا الكتاب فلكونه مشتملاً علىٰ التكاليف العامة لجميع المكلّفين، فيكون المقصود بالإفهام به جـميع المكـلّفين، مـن دون اخـتصاص بـالمشافهين؛ لأنّـهم ليسـوا وحـدهم المقصودين بالإفهام بخطابات الكتاب.

وأمّا الأخبار فيكون المقصود بالإفهام بها جميع المكلّفين ـ أيضاً ـ لأنها تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلّفين، وفي قليل منها يكون المقصود بالإفهام السائلين كما لو سألوا أسئلة خاصة بهم، هذا أولاً.

وثانياً: يمكن أن يقال: إن الأخبار المودعة في الكتب المعتبرة تكون من قبيل الكتب العلمية التي يكون المقصود بالإفهام بها هو جميع من ينظر إليها، وذلك لأنّ الرواة كانوا يتعلّمون الأحكام لا لعمل أنفسهم فقط، بل للنقل إلىٰ سـائر النـاس وبث أحكـام الديـن للمسلمين، فلو كانت هناك قرينة في البين لكانوا ينقلونها إلىٰ مـن يأخـذ مـنهم الروايـة، وكانوا يثبتون القرائن في كتبهم التي ضبطوا فيها الروايات.

وأما ردّ الدعوىٰ الأولىٰ، فلعدم الفرق في حجّية الظواهر بين من قصد إفهامه ومن لم

الغفلة من المتكلّم في محلِّ الكلام مفروض لكونه معصوماً، وليس اختفاء القرينة علينا مسبَّباً عن غفلتنا عنها، بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخليّة المتكلّم، ومن أُلقي إليه الكلام.

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد، حتىٰ لو فرضنا الفحص، فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيّته، حتىٰ لو تفحصنا عنها ولم نجدها، إذ لا تحكم العادة ـ ولو ظنّاً ـ بأنّها لو كانت لظفرنا بها، إذ كثير من الأُمور قد اختفت علينا.

بل لا يبعد دعوىٰ العلم بأن ما اختفىٰ علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا بها، مع أنّا لو سلّمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة، لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلّم من الأُمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب، الصارفة لظاهر الكلام، ليست ممّا يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص. ولو فرض حصول الظن من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلىٰ الكلام، كما نبّهنا عليه في أول المبحث.

يقصد إفهامه، وأمّا ما ذكره من عدم انحصار وقوع غير من قصد إفهامه علىٰ خلاف الظاهر بغفلة المتكلّم أو المخاطب صحيح الّا أن منشأ الظهور لا يختصّ بأصالة عدم الغفلة، بل هو أصالة الظهور، أو أصالة عدم القرينة الجارية في حقِّ من لم يقصد إفهامه أيضاً.

والجواب مذكور في الكتاب علىٰ نحو التفصيل مع الأمثلة العرفية، فلا يحتاج إلىٰ البيان أكثر ممّا هو في الكتاب.

(وليس اختفاء القرينة علينا مسبَّباً عن غفلتنا، بل لدواعي الاختفاء).

أي: إن اختفاء القرائن لم يكن من جهة الشارع وغفلته، بل عدم تحقّق الغفلة منه مفروغ عنه الكلام لكونه معصوماً، ولا من جهة غفلة المجتهدين، بل للدواعي الخارجة عنهما كتقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعنىٰ أو غيرهما ممّا يكون موجباً لزوال القرائن، أو كانت القرينة حالية.

(وما اعتمد عليه المتكلّم من الأُمور العقلية أو النقلية، الكلّية أو الجزئية).

فلا بدّ من ذكر أربعة أمثلة:

وبالجملة، فظواهر الألفاظ حجّة، بمعنىٰ عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها، إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلّم في كيفية الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة؛ لأن احتمال الغفلة ممّا هو مرجوح في نفسه ومتّفق على عدم الاعتناء به في جميع الأُمور، دون ما إذا كان الاحتمال مسبّباً عن اختفاء أُمور لم تجرِ العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

ومن هنا ظهر أن ما ذكرنا سابقاً، من اتفاق العقلاء والعلماء علىٰ العمل بظواهر الكلام في الدعاوىٰ والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات، لا ينفع في ردِّ هذا التفصيل، إلّا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجّة من باب التعبّد، ودون إثباتها خرط القتاد.

مثال القرينة العقلية الكلية: كوقوع الأمر بعد الحظر، حيث يكون قرينة علىٰ رفع الحظر والمنع فقط، فيكون ظاهراً بالإباحة.

والجزئية: كما لو قال المولىٰ: أكرم علماء البلد، وكان بعضهم عدوّاً له، فالعقل يحكم بعدم وجوب إكرام العدو.

ومثال القرينة النقلية الكلية: كقول الشارع ـ بعد بيانه أحكاماً للشكوك المتعارفة ـ: لا شك لكثير الشك، فهذا القول منه يكون قرينة علىٰ عدم جريان أحكام الشكوك المتعارفة في شك كثير الشك.

والنقلية الجزئية: كقول المولىٰ: أكرم العلماء، ثم قال: لاتكرم زيداً.

(ومن هنا ظهر أنّ ما ذكرنا سابقاً، من اتفاق العقلاء والعلماء علىٰ العمل بظواهر الكلام في الدعاوىٰ والأقارير).

ولم يسبق من المصنّف ﷺ ذكر بالنسبة إلىٰ ظواهر الكلام في الدعاوىٰ والأقارير وغيرهما. و علىٰ كلٍّ، حجّية الظواهر في هذه الموارد لا ترد التفصيل؛ لأن المقصود بالإفهام في هذه الموارد كل من يسمعها.

وعلىٰ فرض عدم كون الجميع مقصودين بالإفهام تكون حجّية الظواهر في هذه الموارد لأجل كون احتمال إرادة خلاف الظواهر فيها ضعيفاً لا يُعتنىٰ به.

(إلّا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجّة من باب التعبّد).

هذا استثناء من أصل المطلب يعني: إذا كان مناط حجّية الظواهر هو الظن بالمراد، كما هو مبنىٰ هذا التفصيل لكانت مختصّة بمن قصد إفهامه؛ لانحصار هذا المناط فيه، إلّا أن

ودعوىٰ: «أن الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلّم علىٰ القرينة المنفصلة مرجوح لندرته» مردودة: بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص إلىٰ أكثر العمومات والإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام، وليس إلّا لكون الاعتماد في ذلك كلّه علىٰ القرائن المنفصلة، سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية أم كانت مقالية متصلة، لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك، لعروض التقطيع للأخبار أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنىٰ أو غير ذلك.

يكون المناط هو أصالة عدم القرينة تعبّداً، أي: وإن لم يحصل منها الظن بالمراد فتكون الظواهر حجّة حتىٰ لمن لم يقصد إفهامه، لجريان هذا المناط في حقّ الجميع، ولا يختصّ بمن قصد إفهامه.

فلا فرق ـ حينئذٍ ـ بين من قصد إفهامه وغيره، ولكن إثبات هذا المناط أصعب من خرط القتاد؛ لأن المسلّم من المناط هو الظن النوعي بالمراد.

(ودعوىٰ أن الغالب اتصال القرائن).

وملخّص هذا الإشكال: إنّا سلّمنا أن مناط حجّية الظواهر هو الظن بالمراد، ولكن الظن بالمراد لا يختصّ بمن قصد إفهامه، بل يحصل الظن لمن لم يقصد بالإفهام أيضاً.

وذلك لأن الغالب اتصال القرائن بالكلام، واعتماد المتكلّم علىٰ القرينة المنفصلة نادر جداً، فإذا لم يكن الكلام مقروناً بالقرينة الدالة علىٰ إرادة خلاف الظاهر يحصل منه الظن بالمراد، فيكون ظاهره حجّة مطلقاً.

ولكن هذه الدعوىٰ مردودة لكثرة اعتماد المتكلّم علىٰ القرائن المنفصلة، فلا يحصل الظن بالمراد لمن لم يكن مقصوداً بالإفهام.

واحتمل بعض في هذا التفصيل المنع من حيث الصغرىٰ، فقال: لا ينعقد ظهور الكلام بالنسبة إلىٰ من لم يقصد إفهامه، ثم نسب هذا الإحتمال إلىٰ الشيخ‌﵀.

ويمكن استفادة هذا الاحتمال من قوله: (لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك؛ لعروض التقطيع للأخبار)، فنقول: أمّا المنع من حيث الكبرىٰ، وهي منع حجّية الظواهر لمن لم يقصد إفهامه فقد تقدّم تفصيلاً.

وأمّا تقريب المنع من حيث الصغرىٰ، فهو أن الأخبار المرويّة عن الأئمة‌﵈ لم تصل

فجميع ذلك ممّا لا يحصل الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا، مع إمكان أن يقال: إنّه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص، نعم، الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلّم ممّا أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم. هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل.

ولكن الانصاف أنه لافرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قُصد إفهامُه ومن لم يُقصد، فإن جميع ما دلَّ من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجّية الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جارٍ في من لم يقصد، لأن أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلّم إلى مخاطب يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينةً صارفةً بعد الفحص في مظانٍّ وجودها، ولا يفرّقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه.

فإذا وقع المكتوب الموجّه من شخص إلى شخص بيد ثالث، فلا يتأمّلُ في استخراج مرادات المتكلّم من الخطاب المتوجّه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطّلاع على مراد المولى، وهذاواضح لمن راجع الأمثلة العرفية. هذا حال أهل اللسان في الكلمات الواردة إليهم.

وأمّا العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجرّدة عن

إلينا كما صدرت عنهم عليهم السلام، بل وصلت إلينا مقطّعة، فنحتمل وجود قرينة على خلاف مانفهمه من الكلام، وقد اختفت علينا بسبب التقطيع، فلا ينعقد للكلام ظهور مع هذا الاحتمال، هذا ملخّص وجه المنع من حيث الصغرى.

والجواب عنه نقول: إن هذا المنع يكون تامّاً وصحيحاً فيما إذا كان المقطِّع غير عارف بأُسلوب الكلام العربي، أو غير ورع في الدين، إذ يحتمل ـ حينئذ ـ كون التقطيع موجباً لانفصال القرينة عن ذيها لعدم معرفة المقطِّع أو لتسامحه في التقطيع، ولكن كلا الاحتمالين منتفٍ في المقام لكون المقطِّع من المجتهدين البارعين في العلم والتقوى.

(ولكن الانصاف أنّه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف) وقد تقدّم ردّ هذا التفصيل إجمالاً.

القرائن الموجّهة من متكلّم إلىٰ مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الجـزئية، كـالوصايا الصادرة عن الموصي المعيّن إلىٰ شخص معيّن، ثم مسّت الحاجة إلىٰ العمل بهـا مـع فـقد الموصىٰ إليه، فإن العلماء لا يتأمّلون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجّه إلىٰ الموصىٰ إليه المقصود، وكذا في الأقارير.

أم كان في الأحكام الكلّية ، كالأخبار الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام، مع كون المقصود مـنها تفهيم مخاطبهم لا غير، فإنه لم يتأمّل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظـواهـرها، معتذراً بعدم الدليل علىٰ حجّية أصالة عدم القرينة بالنسبة إلىٰ غير المخاطب ومن قُـصد إفهامُهُ.

ودعوىٰ: «كون ذلك منهم للبناء علىٰ كون الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنّفين» واضحة الفساد مع أنها لو صحّت لجرت في الكتاب العزيز، فإنّه أوْلىٰ بأن يكون من هذا القبيل فترتفع ثمرة التفصيل المذكور، لأنّ المفصِّل معترف بأن ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلفين حجّة بالخصوص، لا لدخوله في مطلق الظن، وإنّما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجّه إلىٰ مخاطب خاص بالنسبة إلىٰ غيره.

والحاصل أن القطع حاصل لكل متتبّع في طريقة فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر

والمصنّف رحمه الله يردّ هذا التفصيل حيث يقول: إن المناط في حجّية الظهور اللفظي هـو أصالة عدم القرينة الصارفة عن الظاهر، فلا يفرّق بين من قصد إفهامه وغيره لوجود المناط لهما، ثم يأتي بأمثلة عرفية لا تحتاج إلىٰ توضيح.

(ودعوىٰ كون ذلك منهم للبناء علىٰ كون الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنّفين).

يعني: إن الظواهر حجّة لمن قصد إفهامه لا غير، الّا أن عمل العلماء بظواهر الأخبار ليس لحجّية ظواهرها مطلقاً ولو لم يكن مقصوداً بالإفهام بها، بل كان لاعتقادهم بأن الكل مقصودون بالإفهام من أجل كون الأخبار من قبيل تأليف المصنّفين، وهذه الدعوىٰ واضحة الفساد لأنّا نقطع بأنّهم يعملون بالظواهر لاتفاقهم علىٰ حجّية الظواهر مطلقاً لا لاعتقادهم بكونهم مقصودين بالإفهام، هذا أولاً.

وثانياً: (مع أنّها لو صحّت لجرت في الكتاب العزيز)، أي: لو كانت الأخبار مـن قـبيل

الأخبار من دون ابتناء ذلك علىٰ حجّية الظن المطلق الثابتة بدليل الإنسداد، بل يعمل بها من يدّعي الإنفتاح وينكر العمل بأخبار الآحاد، مدّعياً كون معظم الفقه معلوماً بالإجماع والأخبار المتواترة.

ويدل علىٰ ذلك ـ أيضاً ـ سيرةُ أصحاب الأئمّة عليهم السلام فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمّة الماضين عليهم السلام، كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التي سمعوها من أئمتهم عليهم السلام، لا يفرقون بينهما إلّا بالفحص وعدمه، كما سيأتي.

والحاصلُ أن الفرق في حجّية أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره، مخالف للسيرة القطعية من العلماء وأصحاب الأئمّة عليهم السلام.

هذا كلّه، مع أن التوجيه المذكور لذلك التفصيل لابتنائه علىٰ الفرق بين أصالة عدم الغفلة والخطأ في فهم المراد، وبين مطلق أصالة عدم القرينة، يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة، وإن قلنا بشمول الخطاب للغائبين، لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقّهم مطلقاً.

تأليف المصنفين، لكان الكتاب ـ أيضاً ـ كذلك، فترتفع ثمرة التفصيل، ونفي الثمرة يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع إذا كان الكل مقصودين بالإفهام بالنسبة إلىٰ الأخبار والكتاب، فلم يبق تفصيل أصلاً في محل الكلام إذا لم يكن غير المقصود بالإفهام في البين حتىٰ يصح التفصيل، ولابأس بانتفاء الثمرة وعدم وجود غير المقصود بالإفهام في المقام.

(ويدل علىٰ ذلك ـ أيضاً ـ سيرة أصحاب الأئمّة عليهم السلام فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم).

ويدل علىٰ حجّية الظواهر ـ أيضاً ـ مضافاً إلىٰ الإجماع العملي من العقلاء سيرة أصحاب الأئمّة فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الرواة، مع أنّهم لم يكونوا مقصودين بالإفهام بهذه الروايات.

فعملهم بها يكشف عن سيرتهم علىٰ العمل بمطلق الظواهر كما يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم عليهم السلام، فإنهم لا يفرّقون بينهما الّا بالفحص عن الوارد وعدمه في المسموع.

(هذا كلّه، مع أن التوجيه المذكور لذلك التفصيل لابتنائه علىٰ الفرق).

فما ذكره ـ من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنوناً مخصوصة علىٰ شمول الخطاب للغائبين ـ غيرُ سديد ، لأن الظن المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشىء عن ظن عدم الغفلة والخطأ، فلا يجري في حقِّ الغائبين، وإن قلنا بشمول الخطاب لهم، وإن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة فهو جارٍ في الغائبين وإن لم يشملهم الخطاب.

وممّا يمكن أن يستدل به أيضاً ـ زيادةً علىٰ ما مرَّ من اشتراك أدلة حجّية الظواهر من إجماعَي العلماء وأهل اللسان ـ ما ورد في الأخبار المتواترة معنىً من الأمر بالرجوع إلىٰ

هذا الكلام من المصنّف‌ ردّ لمبنىٰ التفصيل بالنسبة إلىٰ الكتاب، حيث قال صاحب القوانين: نحن لم نكن مقصودين بالإفهام بالنسبة إلىٰ الكتاب بناءً علىٰ عدم كون خطاباته موجّهة إلينا، وعدم شمولها لنا، فيكون مفهومه: إنّا مقصودون بالإفهام بخطابات الكتاب لو كانت موجّهة إلينا، وشاملة لنا، فيردّ المصنّف‌ هذا الكلام بأنّه فاسد وذلك لأن المناط في حجّية الظواهر لمن قصد إفهامه هو أصالة عدم الغفلة، وهذا المناط مفقود لنا، وإن كانت الخطابات شاملة لنا، لأن أصالة عدم الغفلة لا تعقل بالنسبة إلىٰ من تأخّر عن الخطاب بأكثر من ألف سنة.

فالمتحصّل أن ظواهر الكتاب ليست حجّة لنا سواء كانت الخطابات شاملة للغائبين عن زمن الخطاب، أم لا.

نعم، لو كان المناط هو أصالة عدم القرينة كما هو الحق لكانت ظواهر الكتاب حجّة للغائبين، وغير المقصودين بالإفهام سواء كانت الخطابات شاملة لهم أم لا، فما ذكره صاحب القوانين من أن الخطابات لو كانت موجّهة إلينا لكانت الظواهر حجّة لنا لا يتمّ ولا يرجع إلىٰ محصّل صحيح أصلاً.

(وممّا يمكن أن يستدل به أيضاً ـ زيادةً علىٰ ما مرّ من اشتراك أدلة حجّية الظواهر من إجماعَي العلماء وأهل اللسان ـ ما ورد في الأخبار المتواترة معنىً).

أي: ويمكن الاستدلال علىٰ حجّية ظواهر الكتاب مطلقاً بما ورد متواتراً، وقد أمرنا بالرجوع إلىٰ الكتاب، وعرض الأخبار المتعارضة عليه، فالمستفاد منه حجّية ظواهر الكتاب للكل، إذ لا معنىٰ لوجوب الرجوع إليه وعرض الأخبار عليه لو لم تكن ظواهره حجّة.

الكتاب وعرض الأخبار عليه، فإنّ هذه الظواهر المتواترة حجّة للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين، فيتمّ المطلوب، كما لايخفىٰ.

وممّا ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقّق القمي، بعد ما ذكر من عدم حجّية ظواهر

فإن قلتَ: إن التمسّك بهذا المتواتر مصادرة، وذلك لأن المتواتر وإن كان قطعياً سنداً إلّا أنّه ظاهرٌ دلالة، وهو محل للنزاع فجعله دليلاً يكون مصادرة.

قلتُ: نحن لا نتمسّك به، بل يتمسّك به من سمعه شفاهاً، وكان مقصوداً بالإفهام به، ولكن يثبت وجوب الرجوع إلىٰ الكتاب لنا من باب قاعدة الاشتراك في التكليف، فيتمّ المطلوب بعد إعمال هذه القاعدة.

وهذا ـ كما يظهر من المصنّف وذكره المصطفىٰ الاعتمادي ـ اعتراف وتثبيت للتفصيل المذكور، مع أن المصنّف كان في مقام ردِّ هذا التفصيل.

فالأولىٰ تبديل قول المصنّف: فإن هذه الظواهر المتواترة، بالنصوص المتواترة، حتىٰ لا نحتاج إلىٰ قاعدة الاشتراك في التكليف في حجّية ظواهر الكتاب لنا، ولعلّ تعبير المصنّف من الأول كان كذلك، أي: فإنّ هذه النصوص المتواترة، والشاهد عليه أولاً كونه في مقام ردِّ التفصيل، وكلامه فإن هذه الظواهر المتواترة حجّة للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين، فيتمّ المطلوب. اعتراف بالتفصيل.

وثانياً: قول المصنّف: حيث يردّ قول صاحب القوانين، الراجع إلىٰ رواية الثقلين، بأن حجّية ظاهرها بالنسبة إلينا مصادرة.

قال المصنّف ردّاً للمصادرة المذكورة:

(إن العمدة في حجّية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة الآمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب، وهذه الأخبار تفيد القطع ... إلىٰ قوله: وليست ظاهرة في ذلك حتىٰ يكون التمسّك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرةً).

ومعلوم أن الظواهر لا تفيد القطع ومفهوم قوله: وليست ظاهرة، بل نصوص، لئلّا يلزم من الاستدلال بها مصادرة، فالصحيح هو النصوص مكان الظواهر، وعليه يكون الاستدلال بهذه الروايات المتواترة سنداً، والقطعية دلالة ردّاً للتفصيل من دون اعتراف به.

(وممّا ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقّق القمي).

الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص، بقوله:

«فإن قلتَ: إن أخبار الثقلين تدل على كون ظاهر الكتاب حجّة لغير المشافهين بالخصوص».

فأجاب عنه: «بأن رواية الثقلين ظاهرة في ذلك، لاحتمال كون المراد التمسّك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمّة عليهم السلام، كما يقوله الأخباريون، وحجّية ظاهر رواية الثقلين بالنسبة إلينا مصادرة، إذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنّة في حقّ غير المشافهين بها».

وتوضيح النظر: إن العمدة في حجّية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة الآمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب، وهذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الأئمّة عليهم السلام، وليست ظاهرة في ذلك حتىٰ يكون التمسّك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرةً.

وأمّا خبرُ الثقلين، فيمكن منع ظهوره إلا في وجوب إطاعتهما وحرمة مخالفتهما، وليس

وممّا ذكرنا من كوننا نقطع بواسطة هذه النصوص المتواترة بحجّية ظواهر الكتاب مطلقاً يعرف النظر فيما ذكره المحقّق القمي، فلا بدّ أولاً: من بيان ما ذكره المحقّق القمي، وثانياً: من بيان وجه الإشكال فيه.

ذكر المحقّق القمي رحمه الله بعد أن قال بعدم حجّية ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالظن الخاص ما أورده علىٰ نفسه بقوله:

(فإن قلتَ: إن أخبار الثقلين تدل علىٰ كون ظاهر الكتاب حجّة لغير المشافهين بالخصوص، فأجاب عنه: بأن رواية الثقلين) وإن كان سندها قطعياً الّا أنها ليست بنص دلالة، بل ظاهر في حجّية ظواهر الكتاب، ولا يمكن الاستدلال بظاهر الرواية علىٰ حجّية ظواهر الكتاب، لأنّه مصادرة، هذا تمام الكلام فيما ذكره المحقق القمي رحمه الله.

وأمّا وجه النظر والإشكال من المصنّف رحمه الله علىٰ ما ذكره المحقّق القمي من المصادرة، فهو إنّا لا نتمسك بالظواهر حتىٰ يلزم المصادرة، بل نتمسك بالنصوص المتواترة، فلا يلزم ما ذكره المحقق القمي من المصادرة، فما ذكره المحقّق القمي جواباً عمّا أورد علىٰ نفسه غير صحيح وإنّما جواب المصنّف رحمه الله هو التام الصحيح.

بل يمكن أن يقال: إن خبر الثقلين ليس له ظهور (الّا في وجوب إطاعتهما وحرمة

في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة والمعصية، فافهم.

ثم إن لصاحب المعالمﷺ في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدم، لابأس بالاشارة إليه قال ـ في الدليل الرابع من أدلة حجّية خبر الواحد، بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الأحكام، لفقد الإجماع والسنّة المتواترة، ووضوح كون أصل البراءة لا يفيدُ غير الظن، وكون الكتاب ظنّيّ الدلالة ـ مالفظه:

«لا يقال: إنّ الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لامظنون، وذلك بضميمة مقدمة خارجية، وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه، من غير دلالة تصرف عن

مخالفتهما، وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما) أي: إن خبر الثقلين لا ربط له في المقام أصلاً، لأن محل الكلام هو اعتبار الظن الحاصل من الظواهر وخبر الثقلين راجع إلىٰ وجوب إطاعة الكتاب والعترة.

فيكون قول صاحب القوانين: إن قلتَ: إن أخبار الثقلين تدل علىٰ حجّية الظواهر، غير سديد أصلاً، لأن خبر الثقلين لا يرتبط بالمقام أصلاً.

وقوله (فافهم) لعلّه اشارة إلىٰ أن وجوب إطاعة الكتاب والعترة يلازم حجّية الظن الحاصل منهما، فتكون رواية الثقلين دلالة علىٰ حجّية الظواهر، فتكون مرتبطة بالمقام.

وبذلك يصحّ ما أورده علىٰ نفسه بقوله: (إن قلتَ) غاية الأمرالاستدلال بها مستلزم للمصادرة، فيكون غير صحيح من هذه الجهة كما تقدم من صاحب القوانين.

هذا تمام الكلام في تفصيل صاحب القوانينﷺ، وهنا تفاصيل أُخر يذكرها المصنّفﷺ واحداً بعد واحد:

منها: ما يظهر من كلام صاحب المعالمﷺ، وقد أشار إليه المصنّفﷺ بقوله: (ثم إنّ لصاحب المعالمﷺ في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدم) قال صاحب المعالم (ما لفظه: لا يقال: إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون، وذلك بضميمة مقدمة خارجية، وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه).

يعني: إرادة خلاف ظاهر الكلام من متكلم حكيم من دون نصب قرينة علىٰ ذلك قبيحة لا تصدر من عاقل فضلاً عن الحكيم، فيحصل القطع علىٰ كون الظاهر مراداً لو لم يكن هناك قرينة صارفة عن الظاهر.

ذلك الظاهر، سلّمنا، ولكن ذلك ظن مخصوص، فهو من قبيل الشهادة لا يُعدل عنه إلىٰ غيره إلّا بدليل.

لأنّا نقول: أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مرّ أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب، وأن ثبوت حكمه في حقّ من تأخّر إنّما هو بالإجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل. وحينئذ فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم علىٰ إرادة خلافها، وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها علىٰ الأمارات المفيدة للظنّ القوي، وخبر الواحد من جملتها.

ومع قيام هذا الاحتمال ينفىٰ القطع بالحكم. ويستوي ـ حينئذ ـ الظن المستفاد من

إلىٰ أن قال: سلّمنا عدم كون الظاهر مقطوعاً، لاحتمال غفلة من ينظر إلىٰ الكتاب عن القرينة أو اختفائها عليه (ولكن ذلك ظن مخصوص، فهو من قبيل الشهادة) في الموضوعات، فلا يعدل عن هذا الظن إلىٰ غيره الّا بدليل.

ثم أجاب بقوله: (لأنّا نقول: أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مرّ أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب) بمعنىٰ: إن خطابات الكتاب مختصّة بالموجودين في زمن الخطاب، فلا تشمل من تأخّر عنهم فلا يجوز لهم إجراء أصالة الحقيقة وعدم القرينة، لأنّهم غير مقصودين بالخطابات المزبورة.

فالمقصود بالإفهام بهذه الخطابات هم الموجودون في زمن الخطاب دون المعدومين، فيكون المستفاد من هذا الكلام هو التفصيل المتقدم، انتهىٰ محل الشاهد من كلامه.

(فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم) أي: قرينة تدل المشافهين علىٰ إرادة خلاف الظواهر، ولكنها اختفت علينا (وقد وقع ذلك) أي: إرادة خلاف الظاهر (في مواضع) من الكتاب.

وقد علمنا هذه المواضع بالإجماع (فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها علىٰ الأمارات المفيدة للظنّ القوي، وخبر الواحد من جملتها) أي: الأمارات، فنعمل بالخبر من باب انسداد باب العلم.

(ومع قيام هذا الاحتمال) أي: إرادة خلاف الظاهر من الكتاب و اختفاء القرينة علينا

ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر إلى إناطة التكليف به، لابتناء الفرق بينهما علىٰ كون الخطاب متوجّهاً إلينا، وقد تبيّن خلافه، ولظهور اختصاص الإجماع والضرورة الدالّين علىٰ المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب، بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن» إنتهىٰ كلامه.

ولا يخفىٰ أن في كلامه، علىٰ إجماله واشتباه المراد منه كما يظهر من المحشّين، مواقع

(ينفىٰ القطع بالحكم) يعني: لا يحصل من الكتاب القطع بالحكم لأنّه لم يكن دليلاً قطعياً لنا.

ثم الظن الحاصل منه لم يكن ظناً خاصّاً لاختصاص حجّية ظواهره بالمشافهين، بل يكون ظناً مطلقاًكسائر الظنون، كما أشار إليه بقوله: (ويستوي حينئذ) يعني: يستوي الظن الكتابي مع غيره في كونهما حجّتين من باب الانسداد، ولا يحصل الفرق بينهما الّا لوجهين منفيين في المقام.

أحدهما: (لابتناء الفرق بينهما علىٰ كون الخطاب متوجّهاً إلينا) فيكون الظن الحاصل من الكتاب حجّة لنا من باب الظن الخاص، لكوننا مقصودين بالإفهام، بخلاف سائر الظنون حيث تكون حجّة من باب الانسداد، ولكن هذا الفرق يكون منتفياًكما تقدم.

وثانيهما: الوجه الثاني من الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب والحاصل من غيره هو شمول الإجماع والضرورة الدالين علىٰ مشاركتنا للمشافهين في التكليف، لصورة وجود الخبر الجامع للشرائط علىٰ خلافه، فيكون الكتاب حجّة لنا من باب الظن الخاص، لقاعدة الاشتراك في التكليف.

ولكن هذا الفرق يكون منتفياً في المقام كالفرق السابق، وذلك لظهور اختصاص الإجماع والضرورة بغير صورة وجود الخبر المعتبر علىٰ خلافه.

فالحكم بالاشتراك في التكليف مع المشافهين مشروط بعدم كون الكتاب معارضاً ومخالفاً للخبر المعتبر، فإذا انتفىٰ الشرط ينتفي المشروط، فبعد انتفاء هذين الوجهين يثبت تسوية الظن الحاصل من الكتاب، والحاصل من غيره في كونهما حجّتين من باب الانسداد.

(ولا يخفىٰ أن في كلامه علىٰ إجماله واشتباه المراد منه كما يظهر من المحشّين، مواقع

للنظر والتأمّل.

للنظر والتأمّل).

فلا بدّ من بيان توضيح الإجمال واشتباه المراد منه قبل بيان النظر والتأمّل في كلام صاحب المعالم‏.

أمّا الإجمال، واشتباه المراد منه، فهو أنه لا يعلم بأنه فرّق بين المشافه أي: المخاطب وغيره، فتكون الظواهر حجّة للأول دون الثاني، أو أنه فرّق بين منن قصد إفهامه وغيره، فتكون الظواهر حجّة من باب الظن الخاص لمن قصد إفهامه دون غيره، أو أنّه فرّق بين الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين، حتىٰ تكون الظواهر حجّة للموجودين دون المعدومين، فمع هذه الاحتمالات لا يعلم المراد من كلام صاحب المعالم‏، هذا هو بيان الإجمال.

وأمّا بيان مواقع النظر:

فمنها: قوله: لا يقال إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لامظنون، فإن الإشكال فيه هو أن الحكم المستفاد من الظاهر مظنون لامقطوع، فإن الظاهر عبارة عن الطرف الراجح الذي هو مفاد الظن.

ولا يفيد الظاهر القطع ولو بضميمة مقدمة مذكورة في كلامه، إذ بها يرتفع احتمال إرادة خلاف الظاهر من كلام المتكلّم الحكيم، ولكن احتمال غفلة المخاطب أو عدم فهمه ايّاها منه باقٍ علىٰ حاله، فلا يكون الحكم مقطوعاً مع الاحتمال المذكور.

ومنها: إن المستفاد من كلامه حيث قال: أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة، هو كون الكتاب كلّه خطاباً شفاهياً مع أنه حكم في مباحث الألفاظ بكون مثل: يا أيها الناس، ونظائرها، خطاباً شفاهياً فقط.

ومنها: قوله: فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها علىٰ الأمارات، والإشكال والنظر فيه أنّه إذا لم نكن مقصودين بالخطاب فلا وجه لوجوب تعريفنا علىٰ إرادة خلاف الظواهر أصلاً.

ومنها: ما ـ مبتدأ ـ يظهر من كلامه حيث قال: لظهور اختصاص الإجماع والضرورة الدالّين علىٰ المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر

ثم إنّك قد عرفت أن مناط الحجيّة والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهورالعرفي، وهو كون الكلام بحيث يُحمل عرفاً علىٰ ذلك المعنىٰ ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام. فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظن غير المعتبر علىٰ خلافه وعدمه، لأن ما ذكرنا من الحجّة علىٰ العمل بها جارٍ في جميع الصور المذكورة.

الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن من منع جواز العمل بظواهر الكتاب في مورد قيام الخبر علىٰ خلافها فاسد ـ خبر ـ لأن خبر الواحد عنده لم يكن حجّة الّا بالانسداد، فكيف يكون حجّة في مقابل الكتاب و مقدماً عليه؟ بل الصحيح هو العمل بظاهر الكتاب بمقتضىٰ أصالة الحقيقة مالم تقم قرينة معتبرة علىٰ الخلاف.

(ثم إنّك قد عرفت) في توجيه كلام المحقّق القمي (أن مناط الحجّية والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي).

اختلف الأُصوليون في مناط حجّية الظواهر، بعد كونها حجّة من باب الظن الخاص دون المطلق.

فذهب بعضهم إلىٰ أن المناط في الحجّية هو الظن الشخصي وبعضهم إلىٰ أن المناط في حجّيتها هو التعبّد العقلائي.

وذهب جماعة ـ ومنهم المصنّف ﷺ ـ إلىٰ أن المناط هو الظن النوعي لا الظن الشخصي، ولا مجرد التعبّد العقلائي، والظن النوعي هو كون الكلام بحيث يفيد لنوع الإنسان الظن بالمراد (ولو بواسطة القرائن) إذ الظهور قد يكون بسبب الوضع كظهور لفظ: أسد، في الحيوان المفترس، وقد يكون بالقرينة كظهور لفظ: الاسد الرامي، في الرجل الشجاع.

فإذا كان المناط في حجّية الظواهر هو الظن النوعي فلا فرق في حجّية الظواهر بين إفادتها الظن بالمراد فعلاً (وعدمها) أي: عدم إفادة الظن فعلاً فيما إذا كان السامع قد خرج عن المتعارف بالوسواس، ولا فرق ـ أيضاً ـ بين وجود الظن غير المعتبر علىٰ الخلاف كالشهرة مثلا، وعدم الظن غير المعتبر علىٰ الخلاف، لأن ما دلّ علىٰ حجّية الظواهر من الإجماع وسيرة أهل اللسان يشمل جميع هذه الصور، فإنّهم يعملون بها سواء حصل الظن فعلاً لهم أم لا، وسواء قام علىٰ خلافها ظن غير معتبر، أم لا.

ولعلّ المراد من الظن غير المعتبر هو المشكوك الاعتبار، كالظن الحاصل من الشهرة، لا

وما ربّما يظهر من العلماء ـ من التوقّف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوىٰ المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجّية الشهرة ـ فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور، بناءً علىٰ أن ما دلّ من الدليل علىٰ حجّية خبر الواحد من حيث السند لايشمل المخالف للمشهور، ولذا لا يتأمّلون في العمل بظواهر الكتاب والسنّة المتواترة الصدور إذا عارضتها الشهرة، فالتأمّل في الخبر المخالف للمشهور إنّما هو إذا خالفت الشهرةُ نفس الخبر، لا عمومه أو إطلاقه، فلا يتأمّلون في عمومه إذا كانت الشهرة علىٰ التخصيص.

ما قام الدليل علىٰ عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس، لأنّه يكون بمنزلة العدم.

قوله: (وما ربّما يظهر من العلماء ـ من التوقّف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوىٰ المشهور) هذا دفع للإشكال، ومنشأوه ما تقدم في كلام المصنّف من أن حجّية الظواهر لم تكن مشروطة بعدم الظن بالخلاف، فيرد عليه أن العلماء لم يعملوا بالظواهر فيما إذا كانت الشهرة علىٰ خلافها، بل إمّا يتوقّفون ويعملون بالاحتياط، وإمّا يطرحون الظواهر، ويرجعون إلىٰ الأُصول، والقواعد الأُخر.

فمن هنا نستكشف أن حجّية الظواهر عندهم مشروطة بعدم الظن علىٰ خلافها فكيف تقول: إنها غير مشروطة!.

وحاصل الدفع لهذا الإشكال يتضح بعد مقدمة قصيرة، وهي: أن للخبر جهتين، أي: جهة الصدور، وجهة الدلالة، ولا بدّ من اعتباره من كلتا الجهتين بالدليل.

إذا عرفت هذه المقدمة، فنقول: إن المشروط بعدم الظن علىٰ الخلاف هو اعتبار الخبر من جهة الصدور، فإذا قامت الشهرة علىٰ الخلاف انتفت حجّيته من جهة الصدور، فيكون كأن لم يصدر فلا تصل النوبة إلىٰ جهة الدلالة، والظهور، ولهذا يتوقّف العلماء أو يطرحوه.

نعم، لو ثبت اعتباره صدوراً بدليل قطعي، ثم قامت الشهرة علىٰ خلاف ظهوره لكان حجّة، ولا تضر الشهرة بحجّية الخبر من حيث الدلالة والظهور.

ومن هنا يعلم أن حجّية الظواهر لا تكون مشروطة بعدم الظن علىٰ خلافها.

نعم، لا يبعد ذهاب بعض الأُصوليين إلىٰ تفاصيل أُخر:

نعم، ربّما يجري علىٰ لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل علىٰ حجّية الظواهر إذا لم تفد الظنّ أو إذا حصل الظن غير المعتبر علىٰ خلافها.

لكن الانصاف أنه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان، ولذا عدّ بعض الأخباريين، كالأُصوليين، استصحاب حكم العام والمطلق حتىٰ يثبت المخصّص والمقيّد من الاستصحابات المجمع عليها. وهذا وإن لم يرجع إلىٰ الاستصحاب المصطلح إلّا بالتوجيه، إلّا أن الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعية.

منها: الفرق بين ما إذا حصل الظن الفعلي بالمراد وبين غيره، فيكون الظاهر حجّة علىٰ الأول دون الثاني، كما أشار إليه المصنّف بقوله:

(نعم، ربّما يجري علىٰ لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل علىٰ حجّية الظواهر إذا لم تفد الظن).

ومنها: الفرق بين ما إذا حصل الظن غير المعتبر علىٰ خلاف الظواهر فلا تكون حجّة، وبين ما إذا لم يحصل الظن علىٰ خلافها، فتكون حجّة كما أشار إليه بقوله: (أو إذا حصل الظن غير المعتبر علىٰ خلافها).

يقول المصنّف ردّاً للتفصيلين المذكورين: (لكن الانصاف أنّه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان) أي: أن ما جرىٰ علىٰ لسان بعض المتأخرين، وهو صاحب الإشارات مخالف لطريقة أهل اللسان.

فإنّا نرىٰ بالوجدان أنّهم يعملون بالظواهر مطلقاً (ولذا عدّ بعض الأخباريين) كالمحدّث الاسترآبادي (استصحاب حكم العام و المطلق) أي: العموم، والإطلاق (من الاستصحابات المجمع عليها) كاستصحاب عدم النسخ (وإن لم يرجع إلىٰ الاستصحاب المصطلح الّا بالتوجيه) لأن الاستصحاب المصطلح مبني علىٰ أمرين:

١ ـ اليقين بالتحقّق ٢ ـ الشك في البقاء، ثم يحكم بإبقاء ما هو المتيقّن في زمان الشك بالبقاء، والظهور يكون متيقناً دائماً مالم تقم قرينة علىٰ خلافه فيصبح عدمه متيقناً، فيكون أمره بين الوجود يقيناً والعدم كذلك، فلا يجري الاستصحاب الّا بالتأويل بإرجاع الاستصحاب المذكور إلىٰ استصحاب عدم المخصّص مثلاً.

والغرض من الاستشهاد بهذا القول هو بيان كون هذه القاعدة ـ يعني: حجّية الظواهر

وربّما فصّل بعض من المعاصرين تفصيلاً يرجع حاصله إلىٰ: «إن الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنىٰ الحقيقي فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشك في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلحُ لكونه صارفاً، فيعمل علىٰ أصالة الحقيقة».

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشك في الصارف، لا في حجّية الظهور اللفظي، ومرجعه إلىٰ تعيين الظهور العرفي وتميزه عن موارد الإجمال، فإنّ اللفظ في القسم الأول يخرج عن الظهور إلىٰ الإجمال بشهادة العرف.

ولذا توقّف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقب بضمير يرجع إلىٰ بعض أفراده،

مطلقا ـ اجماعية، وإن قام علىٰ خلافها ظن.

ومنها: هو تفصيل الشيخ محد تقي صاحب «هداية المسترشدين» علىٰ المعالم وقد أشار إليه المصنّفﷺ بقوله:

(وربّما فصّل بعض (من) المعاصرين تفصيلاً يرجع حاصله إلىٰ: «إن الكلام إن كان مقروناً بحال) كالمجاز المشهور (أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنىٰ الحقيقي) كالعام المتعقب بضمير يرجع إلىٰ بعض أفراده (فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشك في أصل وجود الصارف) كما لو قال المولىٰ: أكرم العلماء، وشك العبد في وجود المخصّص (أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً، فيعمل علىٰ أصالة الحقيقة).

وخلاصة هذا التفصيل أنه ان كان الشك في قرينيّة الموجود المتصل سواء كان حالاً أو مقالاً لا تجري أصالة الحقيقة فلا يتمسك بها، وإن كان الشك في أصل وجود القرينة، أو كان هناك أمر منفصل مجمل يصلح لكونه صارفاً، كقول المولىٰ: أكرم العلماء، ثم قال ثانياً: لا تكرم زيداً، واشتبه أمر زيد بين زيد العالم والجاهل.

فعلىٰ الأول يكون مخصّصاً، وعلىٰ الثاني لا يكون كذلك، بل خروجه موضوعي فيعمل علىٰ أصالة الحقيقة في الصورتين الأخيرتين.

(وهذا تفصيل حسن متين).

وهذا التفصيل في نفسه تفصيل حسن لكنه خارج عن محل البحث، لأنّه يرجع إلىٰ تعيين الظهور و تمييزه عن موارد الإجمال.

والجمل المتعدّدة المتعقبة للاستثناء، والأمر والنهي الواردين في مظان الحظر أو الإيجاب، إلىٰ غير ذلك ممّا احتفّ اللفظ بحال أو مقال يصلح لكونه صارفاً، ولم يتوقّف أحد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصّصاً له، بل ربّما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام.

ولذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولىٰ أنّه: لا تكرم زيداً، واشترك زيد بين عالم وجاهل، فلا ترفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي.

وبإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف، وهو: «إن احتمال إرادة خلاف مقتضىٰ اللفظ إن حصل من أمارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة، وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة» ومثّل له بما إذا ورد في السنّة المتواترة عام، وورد فيها ـ

وبعبارة أخرىٰ: إنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة، فيما إذا كان الشك في وجود الصارف، أو قرينيّة موجود منفصل مجمل، وعدم العمل بها فيما إذا كان الشك في قرينيّة الموجود المتصل بالكلام، بل اللفظ يخرج عن الظهور إلىٰ الإجمال بشهادة العرف والوجدان فيما إذا كان الكلام مقروناً بما يصلح كونه صارفاً عن المعنىٰ الحقيقي.

وهذا بخلاف ما إذا كان الشك في أصل وجود القرينة، أو قرينيّة موجود منفصل عن الكلام، فينعقد للكلام ظهور فيعمل به.

(والأمر والنهي الواردين في مظان الحظر أو الإيجاب) أي: ورود الأمر في مورد ظن المكلّف بالحرمة، وورود النهي في مورد ظنّه بالوجوب.

ومنها: تفصيل آخر ضعيف، يقول المصنّف ﷺ: إن بإزاء التفصيل المذكور ـ وهو التفصيل المتين ـ تفصيلاً آخر ضعيفاً، وهذا التفصيل هو أن منشأ إرادة خلاف الظاهر، وهو ما يصلح أن يكون صارفاً عن إرادة الظاهر، إن كان أمارة غير معتبرة فلا يصحّ رفع اليد عن أصالة الحقيقة، كالمثال المتقدم: أكرم العلماء.

ثم ورد بسند ضعيف: لا تكرم زيداً، المردّد بين العالم والجاهل، فتجري أصالة الحقيقة والعموم ولا يُعتنىٰ بإرادة خلاف الظاهر، وإن كان منشأ احتمال إرادة خلاف الظاهر دليلاً معتبراً، ككون لا تكرم زيداً متواتراً (فلا يعمل بأصالة الحقيقة).

أيضاً ـ خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام ولايوجب الظن بالواقع.

قال: «فلا دليل علىٰ لزوم العمل بالأصل تعبّداً ـ ثم قال: ـ ولا يمكن دعوىٰ الإجماع علىٰ لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبّداً، فإنّ أكثر المحقّقين توقّفوا في ما إذا تعارضت الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح» انتهىٰ.

ووجه ضعفه يظهر ممّا ذكر، فإنّ التوقّف في ظاهر خطاب. لأجل إجمال خطاب آخر محتمل؛ لكونه معارضاً ممّا لم يعهد من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل في أحد الخطابين علىٰ المبين في الخطاب الآخر، وأمّا قياس ذلك علىٰ مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح، فَعُلِم فسادُه ممّا ذكرنا في التفصيل المتقدم، من أن الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلّم في إرادة خلاف الحقيقة لا يعدّ من الظواهر، بل من المجملات، وكذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفيّة كالعام المتعقب بالضمير، وشبهه ممّا تقدم.

وذلك لأن الإجمال في الخاص يسرّىٰ إلىٰ العام، فلا يحصل منه الظن بالواقع، ولا دليل علىٰ وجوب العمل بالأصل، أي: أصالة الحقيقة تعبّداً من دون ظن.

ثم قال: (ولا يمكن دعوىٰ الإجماع علىٰ لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبّداً، فإن أكثر المحقّقين توقّفوا في ما إذا تعارضت الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح).

يعني: توقّفوا في مورد تعارض الحقيقة بالمجاز المشهور، ولم يعملوا بأصالة الحقيقة تعبّداً وإن لم تفد الظن.

(ووجه ضعفه يظهر ممّا ذكر) في التفصيل المتقدم المتين، حيث تقدم فيه أنّه لا يُعتنىٰ باحتمال وجود صارف عن الظاهر، أو باحتمال كون أمر منفصل مجمل صارفاً عنه بعد انعقاد الظهور، فيتمسك بأصالة الحقيقة من دون توقّف.

(فإنّ التوقّف في ظاهر خطاب) كأكرم العلماء (لأجل إجمال خطاب آخر) كلا تكرم زيداً (ممّا لم يعهد من أحد من العلماء) فإنّهم يتمسكون بعموم العام ويرفعون اليد عن المخصّص المجمل بحمله علىٰ معنىٰ لا ينافي العام، كحمل زيد في المثال المتقدم علىٰ زيد الجاهل، فيكون العام بياناً للمراد من المجمل.

وقياس المقام علىٰ تعارض الحقيقة المرجوحة، والمجاز الراجح فاسدٌ جداً وذلك

وأمّا القسم الثاني: وهو الظنّ الذي يعمل لتشخيص الظواهر.

كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلاني، كلفظ الصعيد أو صيغة (افعل)، أو أن المركب الفلاني كالجملة الشرطية، ظاهر بحكم الوضع في المعنىٰ الفلاني، وأنّ الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر ـ بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر ـ في مجرد رفع الحظر دون الإلزام، والظن الحاصل هنا يرجع إلىٰ الظن بالوضع اللغوي أو الانفهام العرفي، والأوفق بالقواعد عدم حجيّة الظنّ هنا لأن الثابت المتيقّن هو حجّية الظواهر.

لعدم تحقق الظهور للكلام في مورد التعارض، فلا مجال لأصالة الحقيقة أصلاً، وهذا بخلاف المقام حيث يكون للكلام ظهور، فتجري أصالة الحقيقة عند احتمال خلاف الظاهر. انتهىٰ الكلام عن القسم الأول، وهو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم.

(القسم الثاني) وبعده يقع الكلام في القسم الثاني وهو ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ وظواهرها، وقبل الدخول في البحث لا بدّ من تحرير محل النزاع.

ومحل النزاع في القسم الثاني هو في إحراز الظهور وهو قد يكون مستنداً إلىٰ الوضع الشخصي المتحقّق في الحقائق، وقد يكون مستنداً إلىٰ الوضع النوعي المتحقّق في المجازات بأقسامها، ولعل المراد من كلام المصنّف‌ؒ: (أو الانفهام العرفي) هو الوضع النوعي لأن العرف يفهم المعنىٰ ولو بمعونة القرينة العامة أو الخاصة، وقد يكون مستنداً إلىٰ كثرة الاستعمال، كاستعمال المطلق في الفرد كثيراً، ثم الظهور إن كان متحقّقاً بأحد هذه الأسباب المفيدة للعلم واليقين، فلا كلام فيه و لا نزاع، وكذلك لو كان متحقّقاً بما يكون اعتباره قطعياً، بل محل النزاع هو الظن بالأوضاع، فيقع الكلام في اعتبار هذا الظن بمعنىٰ أنه هل قام دليل علىٰ اعتباره مع قطع النظر عن حجّية الظن المطلق في الأحكام أم لا؟ وممّا قيل بحجّيته في مقام تشخيص الظهور وتعيينه، وبعبارة اُخرىٰ: في اثبات الوضع به هو قول اللغوي.

قال المصنّف‌ؒ: **(والأوفق بالقواعد عدم حجّية الظن).**

ثم المراد بالقواعد هو أصالة عدم حجّية الظن، لما تقدم من المصنّف‌ؒ من أن الأصل حرمة العمل بالظن الّا ما أخرجه الدليل ولا دليل علىٰ اخراج هذا الظن **(لأن الثابت المتيقّن هو حجّية الظواهر)** بعد إحرازها.

وأمّا حجّيةُ الظنّ في أن هذا ظاهر، فلا دليل عليه، عدا وجوه ذكروها في إثبات جزئي من هذه المسألة، وهي حجّية قول اللغويين في الأوضاع.

فإنّ المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبتت حجّيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها، فإنّ الظاهر أن حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصة، كأصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها، انسدادُ باب العلم في غالب مواردها من العرفيات والشرعيات.

(وأمّا حجّية الظن في أن هذا ظاهر، فلا دليل عليه، عدا وجوه ذكروها في إثبات جزئي من هذه المسألة، وهي حجّية قول اللغويين في الأوضاع).

ثم *محل النزاع في قول اللغوي* مع قطع النظر عمّا يعتبر في الشهادة من التعدّد والعدالة، وإلّا فلا نزاع فيه أصلاً، فيقع الكلام في أنّه هل يصح الرجوع إلىٰ قول اللغوي في تعيين الظاهر أم لا؟

(فإنّ المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبتت حجّيتها مع قطع النظر) وضمير كونه يمكن أن يكون راجعاً إلىٰ الظن الحاصل من قول اللغويين فيكون المعنىٰ (أن المشهور كونه) أي: الظن الحاصل من اللغة من الظنون الخاصة دلّ علىٰ حجّيتها دليل خاص كإجماع العقلاء والعلماء.

ويمكن أن يكون راجعاً إلىٰ الظاهر المذكور في كلام المصنّف‏ فالمعنىٰ حينئذ هو: إن المشهور كون الظاهر من الظنون الخاصة ولكن الاحتمال الأول أوْلىٰ أن يكون مراداً، لأن المقام هو مقام البحث عن حجّية قول اللغويين.

فمعنىٰ العبارة ـ حينئذ ـ هو أن المشهور يعتبر الظن الحاصل من قول اللغويين من (الظنون الخاصة التي ثبتت حجّيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وإن كانت الحكمة في اعتبارها) أي: الظنون الخاصة (انسداد باب العلم في غالب مواردها) أي: الظنون الخاصة.

وتوضيح قول المصنّف حيث قال: (وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم) يحتاج إلىٰ تقديم مقدمة، وهي بيان الفرق بين الحكمة والعلّة بالنسبة إلىٰ حكم من الأحكام، والفرق بينهما: إن علّة الحكم تلازم ثبوت الحكم، فالحكم دائماً يدور مدار علّته

والمرادُ بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعية، وبالظن الخاص ماثبت اعتباره لا لأجل الاضطرار إلىٰ اعتبار مطلق الظنّ بعد تعذّر العلم.

وجوداً وعدماً، وهذا بخلاف حكمة الحكم حيث لا يلازم ثبوتها وجود الحكم، فلا يدور مدارها كاستحباب غسل الجمعة، حيث إن حكمته إزالة الأوساخ، فالاستحباب ثابت ولو لم يكن هناك وسخ أصلاً.

فإذا عرفت هذه المقدمة نقول: إن الحكم في مورد الحكمة يكون أوسع من حكمته، فالانسداد وإن كان حكمة في اعتبار هذه الظنون الخاصة ولكن مجرد انسداد باب العلم في غالب مواردها لا يصير سبباً لكونها ظنوناً مطلقة، بل المناط في كونها مطلقة أن تكون علة جعلها حجّة انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية.

فإن الظاهر أن حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصة كأصالة الحقيقة المتقدم ذكرها، وغيرها، انسداد باب العلم في غالب مواردها من العرفيات كالمكاتبات، والمكالمات، والوصايا، والأقارير، والشهادات، ومن الشرعيات كألفاظ الآيات والأخبار المرويّة عن المعصومين عليهم السلام.

فيعمل في هذه الموارد بأصالة عدم القرينة، وكذا أغلب الموارد التي يعمل فيها بخبر الثقة ممّا انسد فيها باب العلم سواء كان من العرفيات، كالأمور الراجعة إلىٰ معاش الإنسان مثل قيم الأجناس، وأوضاع البلاد الاجتماعية، أو من الشرعيات كالواجبات ، والمحرمات وغيرهما من الأحكام.

(والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعية).

والمستفاد من قوله: إنسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعية هو: أن الانسداد الموجب لحجّية مطلق الظن يكون مختصّاً بانسداد باب العلم في الأحكام الشرعية.

وأمّا انسداد باب العلم في غير الأحكام الشرعية فلا يوجب حجّية الظن المطلق، فانسداد باب العلم في اللغات لا يوجب حجّية الظن المطلق و سمّي هذا الظن مطلقاً باعتبار سببه، يعني: بعد الانسداد يكون الظن مطلقاً، أي: من أيّ سبب حصل حجّة.

وكيف كان، فاستدلّوا علىٰ اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء، بل جميع العقلاء علىٰ الرجوع إليهم في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحد علىٰ أحد؛ وقد حُكي عن السيد في بعض كلماته دعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاقُ المسلمين.

قال الفاضل السبزواري في ما حُكي عنه في هذا المقام، ما هذا لفظه: «صحةُ المراجعة إلىٰ أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم، البارعين في فنّهم فيما اختص بصناعتهم، ممّا اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان» انتهىٰ.

وفيه: أن المتيقّنَ من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد

(فاستدلوا علىٰ اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء، بل جميع العقلاء).

وخلاصة هذا الوجه: أنّه قد قام الإجماع من العلماء، بل العقلاء علىٰ الرجوع إلىٰ كتب اللغة عند وقوع الخلاف في معنىٰ لفظ، فيرتفع الخلاف بعد تعيين المعنىٰ من اللغة من دون أن يقول أحد بأن قول اللغوي ليس بحجّة.

والوجه الثاني هو: ما نقل عن الفاضل السبزواري من صحة المراجعة إلىٰ أصحاب الصناعات من البنّاء، والنجار، والمهندس، والنحوي، والطبيب، والفقيه، واللغوي (البارزين في صنعتهم البارعين) أي: المتفوقين في فنّهم، والرجوع إليهم (ممّا اتفق عليه العقلاء) فنستكشف عن هذا الاتفاق اعتبار قولهم فيما أختصّ بهم.

(وفيه: أن المتيقن من هذا الاتفاق)

والمصنّف ﷺ يردّ كلا الاتفاقين، فالإجماع المذكور بكلا قسميه مردود، ولا يرتبط بالمقام، أمّا العلماء فرجوعهم إلىٰ اللغة وإن كان ثابتاً الّا أنّه لا يكون دليلاً علىٰ حجّية الظن الحاصل من اللغة لإثبات التكليف الشرعي، كما هو محل الكلام، لأن العلماء بل الأُدباء منهم إنّما يرجعون إلىٰ اللغات لأن غرضهم و همّهم هو ضبط اللغات لشدة حاجتهم إليها في نظم الأشعار، ومعاني الخطب وحلّ مشكلات الألفاظ، ليتمكّنوا علىٰ مجادلة الخصوم في محافل الرؤساء والسلاطين، حتىٰ ينالوا بذلك ما يريدون من التقرب والعطايا الجزيلة، فلا دخل لرجوعهم إلىٰ هذا الغرض بما نحن فيه أصلاً، فاتفاقهم علىٰ الرجوع إلىٰ اللغات لا يوجب حجّية قول اللغوي بما هو قول اللغوي، بل لو كان قول اللغوي حجّة لكانت

والعدالة ونحو ذاك لا مطلقاً، ألَا ترىٰ أن أكثر علمائنا علىٰ اعتبار العدالة فيمن يُرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم علىٰ اعتبار التعدّد، والظاهر اتفاقهُم علىٰ اشتراط التعدّد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها، هذا مع أنه لا تعرَف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي، كما اعترف به المستدل في بعض كلماته، فلا ينفع في تشخيص الظواهر.

فالانصاف أن الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة؛ إمّا في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد أو أزيد له، علىٰ وجه يعلم كونه من المسلّمات عند أهل اللغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من إرسال جماعة لها إرسال المسلمات، وإما في مقامات يتسامح فيها، لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنىٰ اللغوي، كما إذا أُريد تفسيرُ خطبة أو رواية لا تتعلّق بتكليف شرعي، وإمّا في مقام انسدّ فيه طريق العلم ولا بدّ من العمل فيعمل بالظنّ بالحكم الشرعي المستند بقول أهل اللغة.

حجّيته من باب الشهادة والبيّنة، فيشترط فيه ما يعتبر فيها من التعدّد والعدالة.

قوله: (ألَا ترىٰ) جواب عن قول الفاضل السبزواري، وخلاصته: إن اتفاق العقلاء علىٰ الرجوع في كلٍّ فن إلىٰ أهله مسلّم وثابت، إلّا أنّه لا يرتبط بالمقام، بل راجع إلىٰ الموضوعات، فيعتبر فيها التعدّد والعدالة.

كما يعتبر التعدّد والعدالة (في أهل الخبرة في مسألة التقويم) للمتلفات (وغيرها)، كتعيين الخسارات مثلاً، فاتفاقهم علىٰ اعتبار التعدّد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم الذي يكون غالباً في حقّ شخص واحد يستلزم اتفاقهم علىٰ اشتراط التعدّد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة الصعيد الذي يكون في حقّ جميع المكلّفين بالأولوية.

(فالإنصاف) وحاصل ما أفاده المصنّف‏ في المقام: هو أن الرجوع إلىٰ اللغة يكون في مقامات لا ربط لها بما نحن فيه.

المقام الأول: يرجع إلىٰ اللغة فيما يحصل العلم من قول اللغوي بالمعنىٰ المستعمل فيه، والعلم حجّة مطلقاً، فيكون خارجاً عن المقام.

والمقام الثاني: (في مقامات يتسامح فيها) كالألفاظ الراجعة إلىٰ الخطب والأشعار التي يجوز الرجوع فيها إلىٰ قول اللغوي وإن لم يكن حجّة، فيكون خارجاً عن المقام، لأن

ولا يتوهّم: «أن طرح قول اللغوي غير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنّة، مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام» لاندفاع ذلك: بأن أكثر مواد اللغات الّا ما شذّ وندر ـ كلفظ الصعيد ونحوه ـ معلوم من العرف واللغة، كما لا يخفىٰ. والمتبعُ في الهيئات هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي، واتفاق أهل العربية أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة، فإنّه قد يثبت به الوضع الأصلي الموجود في الحقائق، كما في صيغة «إفعل» أو الجملة الشرطيّة، أو الوصفية.

البحث في المقام هو الرجوع إلىٰ اللغة في الألفاظ الراجعة إلىٰ التكليف.

والمقام الثالث: في مقام انسدّ فيه باب العلم، كما إذا ورد الأمر بالذبح بالحديد و لا نعلم المراد من الحديد، ولا بدّ من العمل لوجوب الذبح علينا، فبعد تمامية مقدمات الانسداد نأخذ بالظن الحاصل من قول اللغوي ونعمل به، للانسداد الجزئي فيكون خارجاً عن المقام، لأن المقام هو حجّية قول اللغوي من باب الظن الخاص.

والوجه الثالث ممّا يمكن أن يستدلّ به علىٰ حجّية قول اللغوي، هو ما أشار إليه بقوله:

(ولا يتوهّم «أن طرح قول اللغوي غير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنّة، مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام»).

وتقريب التوهّم هو: أن جريان الانسداد الصغير في خصوص اللغات يستلزم حجّية قول اللغوي؛ وذلك لأن الطريق الوافي لبيان الأحكام هو الكتاب والسنّة، ولا نعلم معاني ألفاظهما، لفرض انسداد باب العلم في أكثر اللغات.

ولا يجوز إجراء البراءة في جميع موارد عدم العلم بالتكليف، لأنّه مستلزم للخروج من الدين، ولا يجب الاحتياط للزوم العسر والحرج، فلا بدّ من الرجوع إلىٰ قول اللغوي بعد الانسداد، إذ لا شيء أقرب من قول اللغوي، لمعرفة معاني ألفاظ الكتاب والسنّة، ثم استنباط الأحكام منها.

ويندفع هذا التوهّم *أولاً:* بأنه خارج عن المقام، لأن الكلام في حجّية قول اللغوي من باب الظن الخاص، وما ذكر من التوهّم لو تمّ لصار قول اللغوي حجّة من باب الظن المطلق الثابت اعتباره بالانسداد.

ومن هنايتمسكون في إثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة في حديث (لَيُّ الواجد)[1] ونحوُه غيرُه من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان.

وقد يثبت به الوضع بالمعنىٰ الأعم الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقامية، كما يدّعىٰ أن الأمر عقيب الحظر بنفسه مجرّداً عن القرينة يتبادر منه مجرّد رفع الحظر دون الإيجاب والإلزام. واحتمال كونه لأجل قرينة خاصة يُدفع بالأصل فيثبت به كونه لأجل القرينة العامة؛ وهي الوقوع في مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة «إفعل» بواسطة القرينة الكلية.

وبالجملة، فالحاجة إلىٰ قول اللغوي الذي لايحصل العلمُ بقوله لقلّة مواردها لا تصلح

وثانياً: لا نسلّم انسداد باب العلم في اللغات، بل باب العلم منفتح الّا ما شذّ وندر، لأن أكثر موارد اللغات معلوم من العرف واللغة بتصريح الواضع، أو بالتواتر، أو بالقرائن، فمثلاً: إذا رأينا أن أهل اللسان يفهمون من الأمر الوجوب، ومن الشرط الانتفاء عند الانتفاء المعبَّر عنه بالمفهوم في مقابل المنطوق علمنا أن الأمر حقيقة في الوجوب، والشرط يدلّ علىٰ المفهوم.

(ومن هنا يتمسّكون في إثبات مفهوم الوصف بفهم أبي عبيدة في حديث (ليُّ الواجِدِ) يحل عقوبته، يعني تأخير المقتدر علىٰ أداء الدين يحل عقوبته، يعني من أخّر دينه عن وقته يعاقب علىٰ التأخير، فيكون هذا التأخير موجباً للعقوبة، ففهم أبو عبيدة أن ليَّ غير الواجد لا يحل عقوبته.

فإذا شككنا في وجود قرينة دخيلة في فهم المفهوم من الوصف المزبور نجري أصالة عدم القرينة ونلتزم بأن للوصف مفهوماً.

(وقد يثبت به) أي: بالتبادر (الوضع بالمعنىٰ الأعم) وهو (الوضع الثابت في المجازات، كما يدّعىٰ أن الأمر عقيب الحظر بنفسه مجرّداً عن القرينة يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب).

(وبالجملة فالحاجة إلىٰ قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلّة مواردها لا تصلح

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ٤٤/٧٢. الوسائل ١٨: ٣٣٤، أبواب الدين والقرض، ب ٨، ح ٤، سنن ابن ماجة ٢: ٢٤٢٧/٨١١.

سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة.

نعم، سيجيء أن كل من عمل بالظن في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالحكم الناشئ من الظن بقول اللغوي، لكنّه لا يحتاجُ إلى دعوىٰ انسداد باب العلم في اللغات، بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام، فإنّه يوجب الرجوع إلىٰ الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة، وإن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات، وسيتضح هذا، زيادةً علىٰ هذا إن شاء اللّه.

سبباً للحكم باعتباره)، أي: قول اللغوي **(لأجل الحاجة)**

يعني: إن الحاجة إلىٰ قول اللغوي الظني قليل ونادر جداً، فلا يصلح أن يكون سبباً للحكم بحجّيته من باب انسداد باب العلم بالأحكام؛ وذلك لعدم تمامية مقدمات الانسداد، لأن منها عدم وجوب الاحتياط للعسر والحرج، ولا يلزم من الاحتياط في المقام عسر ولا حرج لقلّة موارده.

ثم قد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ *الوجه الرابع* بقوله:

(نعم، سيجيء أن كل من عمل بالظن في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالحكم الناشئ من الظن).

سيجيء في مسألة الانسداد -إن شاء الله- أن كلّ من قال بانسداد باب العلم في معظم الأحكام عمل بالظن المطلق في الأحكام الشرعية، فيلزمه العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي، فمثلاً: إذا لم يعلم المكلّف معنىٰ الصعيد الذي يجب التيمم فيه، والمفروض انسداد باب العلم في معظم الأحكام، وحصل الظن من قول اللغوي: بأن الصعيد هو مطلق وجه الأرض، فيجب العمل بهذا الظن بأن يتيمّم في مطلق وجه الأرض.

(لكنّه لا يحتاج إلىٰ دعوىٰ انسداد باب العلم في اللغات)، هذا اشارة من المصنّف ﷺ إلىٰ الفرق بين هذا الوجه، والوجه الثالث الراجع إلىٰ الانسداد أيضاً، والفرق بينهما من وجهين:

الوجه الأول: هو أن الانسداد المتقدّم انسداد صغير، والانسداد في الوجه الرابع هو انسداد كبير.

والوجه الثاني من الفرق هو: أن الانسداد في الوجه الثالث المتقدم قد فرض باللغات

هذا، ولكن الانصاف أن مورد الحاجة إلىٰ قول اللغويين أكثر من أن تُحصىٰ في تفاصيل المعاني بحيث يُفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجُها، وإن كان المعنىٰ في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ: الوطن، والمفازة، والتمر، والفاكهة، والكنز، والمعدن، والغوص، وغير ذلك من متعلّقات الأحكام ممّا لا يحصىٰ، وإن لم تكن الكثرة بحيث

أولاً وبالذات، ويكون بالأحكام ثانياً وبالعرض، وأمّا في الوجه الرابع فيكون بالعكس، ومقتضىٰ الانسداد في الأحكام هو حجّية مطلق الظن، حتىٰ الظن الحاصل من قول اللغوي في مسألة الصعيد، ولو فرض انفتاح باب العلم في جميع اللغات الّا الصعيد مثلاً.

(هذا ولكن الانصاف أن موارد الحاجة إلىٰ قول اللغويين أكثر من أن تُحصىٰ).

يظهر من هذا الكلام ترجيح الوجه الثالث فيكون قريباً إلىٰ الصحة في الجملة، لأنّ موارد الانسداد والحاجة إلىٰ قول اللغويين في تفاصيل المعاني أكثر من أن تحصىٰ، وإن كانت المعاني معلومة إجمالاً، فربّ لفظ نعلم معناه الإجمالي ولا نحتاج فيه إلىٰ قول اللغوي، ولكن لا نعلم معناه علىٰ وجه التفصيل فنحتاج فيه إلىٰ قول اللغوي، كما في الألفاظ التالية:

منها: الوطن، لا نعلم بأنّه مختصّ بمسقط الرأس أو يعمّه والوطن الاتخاذي، ثم إذا كان الوطن هو الأول فقط، فهل يخرج عن كونه وطناً بالإعراض أم لا؟.

ومنها: المفازة من الأراضي الموات، هل يدخل فيها مكان البحر إذا زال الماء عنه أم لا؟ ثم هل يخرج منها ما أحاطه الماء أم لا؟.

ومنها: التمر، هل يدخل فيه الرطب أم لا؟.

ومنها: الفاكهة، هل يدخل فيها الجوز أم لا؟.

ومنها: الكنز، وهو المال تحت الأرض، هل يدخل فيه ما يوجد في الصندوق أم لا؟ ثم هل يخرج منه ماظهر من تحت الأرض أم لا؟.

ومنها: المعدن، وهو مااستخرج من الأرض ممّا كان أصله جزءاً من الأرض، هل يدخل فيه مثل الجص أم لا؟.

ومنها: الغوص، وهو ما أُخرج من الماء بالغوص، وهل يدخل فيه مايؤخذ عن ساحل البحر أم لا؟ وغير هذه الألفاظ ممّا تعلّقت بها الأحكام.

يوجبُ التوقّف فيها محذوراً، ولعلّ هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كافٍ في المطلب، فتأمّل.

(**وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقّف فيها محذوراً**) أي: لم تكن الكثرة على حدّ يوجب الانسداد في أكثر الأحكام بحيث يكون الاحتياط فيها موجباً للعسر والحرج (**ولعلّ هذا المقدار**) من الانسداد (**مع الاتفاقات المستفيضة**) من العلماء والعقلاء، والمحكي عن الفاضل السبزواري، (**كافٍ في المطلب**) أي: حجّية قول اللغوي.

(**فتأمّل**) لعلّه اشارة إلى أن مفاد الإجماعات المستفيضة هو حجّية قول اللغوي من باب الظن الخاص، ومفاد الانسداد هو الحجّية من باب الظن المطلق، فلا تكون نتيجتهما حجّية قول اللغوي من باب الظن الخاص؛ لأنّهما متغايران مفاداً، فكيف ينتجان كذلك، مع أنّهما في أنفسهما لم يتّما أصلاً؟.

فالحاصل هو عدم حجّية قول اللغوي من باب الظن الخاص لعدم تماميّة الوجوه الأربعة المتقدّمة.

❁ ❁ ❁

الإجماع المنقول بخبر الواحد

ومن جملة الظّنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممّن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظراً إلىٰ أنّه من أفراده فتشمله أدلّته، والمقصود من ذكره هنا مقدّماً علىٰ بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة بين حجّية الخبر وحجّيته.

(**ومن جملة الظّنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول**) وقبل الدخول في البحث تفصيلاً لابدّ من تحرير ما هو محلّ الكلام في المقام، ويتّضح بعد بيان أمرين:

الأمر الأول: مناط حجّية الإجماع عند العامّة مخالف لما هو مناط الحجّية عند الخاصة، لأنَّ مناط الحجّية عند العامة هو نفس الإتفاق، فللإجماع موضوعية عندهم، وهو دليل مستقل في قبال سائر الأدلة، هذا بخلاف ماهو المناط عند الخاصّة الإمامية؛ لأنّ مناط الإجماع عندهم هو قول المعصومعليه السلام، ولمّا كان الإجماع كاشفاً عنه كان حجّة، فيكون من السنّة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابل سائر الأدلة، ولهذا كان الأنسب تأخير هذا البحث عن بحث حجّية خبر الواحد لترتّبه علىٰ القول بحجّية خبر الواحد.

الأمر الثاني: هو أنّ الإجماع ينقسم إلىٰ: المحصّل والمنقول، ثمّ الأول إلىٰ القطعي والظنّي، والمحصّل ما حصّل بالتتبع، ثم المتتبع بعد تحصيله لأقوال العلماء إما يحصل له العلم بقول المعصوم، أو الظنّ به من اتفاقهم، ثمّ أنّ المنقول قد يكون بالتواتر، وقد يكون بخبر الواحد المحفوف بمايوجب القطع بصدقه، وقد يكون بخبر الواحد المجرّد عن القرينة، ومحلّ النزاع هو الأخير، أي: الإجماع المنقول بخبر الواحد الظني.

وذهب جماعة، بل أكثر الأُصوليين، إلىٰ حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد (**نظراً إلىٰ أنّه من أفراده**)، أي: من أفراد خبر الواحد، غاية الأمر أنّ نقل قول المعصوم في الخبر يكون بعنوان: قال الصادقعليه السلام كذا، وفي الإجماع بعنوان: أجمع العلماء علىٰ كذا، والمحكي في الموردين واحد.

قوله: (**والمقصود من ذكره هنا مقدّماً ...إلىٰ آخره**)، دفع لما قد يَرِدُ في المقام من أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد يكون فرداً من أفراد خبر الواحد، فلا وجه لذكره مقدماً علىٰ بحث الخبر وجعله بحثاً مستقلاً.

فنقول: إنّ ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أنّ الدليل عليه هو الدليلُ علىٰ حجّية خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند، لأنّ مدّعي الإجماع يحكـي مـدلوله ويرويه عن الإمامعليه السلام بلا واسطة، ويدخل الإجماع مايدخل الخبرَ من الأقسام. ويلحقه ما يلحقه من الأحكام. والذي يقوىٰ في النظر هو عدمُ الملازمة بين حجّية الخبر وحجّية الإجماع المنقول، وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:

و*خلاصة الدفع:* إنّ المقصود من ذكره مقدّماً علىٰ بيان الحال في الأخبار هو البحث عن الملازمة بين حجّية الخبر وحجّية الإجماع، مع أنّ الفرض هو عدم الدليل علىٰ حجّية الإجماع بالخصوص، فلا يكون البحث عنه بحثاً مستقلّاً راجعاً إلىٰ اعتباره بالخصوص وعدمه، بل إذا ثبتت الملازمة يترتب عليها إعتباره، وإذا ثبت عدم الملازمة يترتب عليه عدم إعتباره بالخصوص.

(**فنقول: إنّ ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أن الدليل عليه هو الدليل عـلىٰ حجّية خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند... إلىٰ آخره**).

إنّ الدليل علىٰ اعتبار الإجماع عند القائلين باعتباره هو نفس الدليل الدّال علىٰ حجّية خبر العادل، فالإجماع عندهم يكون مثل خبر عالي السند، والمراد بعالي السند هو الخبر من دون واسطة كخبر زرارة عن الإمام الصادقعليه السلام، بلا واسطة.

(**ويدخل الإجماع مايدخل الخبر من الأقسام**) من كونه صحيحاً أو موثّقاً أو حسـناً أو ضعيفاً، وكونه آحاداً، أو مستفيضاً، أو متواتراً، وكونه مسنداً أو مرسلاً كما هو معلوم في علم الرجال.

(**ويلحقه ما يلحقه من الاحكام... الىٰ آخره**) كأحكام التعادل والتراجيح، وتـخصيص العام منه بخاص منه وغير ذلك.

و*بالجملة*، إنّ المقصود الأصلي في بحث الإجماع المنقول هو البحث عن الملازمة بين حجّية الخبر وحجّية الإجماع، فيقول المصنف: (**والذي يقوىٰ في النظر هو عدم الملازمة بين حجّية الخبر وحجّية الإجماع المنقول، وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين**).

وقد أثبت المصنّفرحمه الله عدم الملازمة بين الحجّتين في ضمن أمرين يكون كل واحد منهما ردّاً للملازمة المترهّمة بين حجّية خبر الواحد والإجماع المنقول.

الأمر الأوّل: إنّ الأدلّة الخاصة التي أقاموها علىٰ حجّية خبر العادل لا تدلّ إلّا علىٰ حجّية الإخبار عن حسّ؛ لأنّ العمدة من تلك الأدلّة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء

وأمّا وجه الحاجة إلىٰ الأمر الأول فلأجل توهّم الملازمة بينهما، نظراً إلىٰ كون كلّ منهما نقلاً لقول المعصوم عليه السلام، فيدل علىٰ حجّية الإجماع مايدل علىٰ حجّية الخبر. فردّ المصنف قدس سره هذا التوهّم في الأمر الأول بالفرق بين الخبر والإجماع المنقول، وقال: إنّ الخبر يكون إخباراً عن حس، والإجماع هو الإخبار عن حدس، وأدلّة أخبار الآحاد إنّما تدل علىٰ حجّية مايكون عن حس، فلا تدل علىٰ حجّية ما يكون عن حدس، فلا تشمل الإجماع المنقول.

وأمّا وجه الحاجة إلىٰ الأمر الثاني، فلأجل توهّم الملازمة بينهما، بعد تسليم عدم دلالة أدلّة أخبار الآحاد علىٰ حجّية الإخبار عن حدس فقط، وذلك إنّ التحدّس عن اللازم بالملزوم علىٰ وجهين: أحدهما: أن تكون الملازمة بينهما ضرورية، أو عادية، ثانيهما: أن تكون اتفاقية.

ثم استلزام اتفاق فتاوىٰ العلماء، أو جماعة منهم لقول الإمام عليه السلام قد يكون من القسم الأول، كاتفاق فتاوىٰ جميع علماء الأعصار، وقد يكون من القسم الثاني، كما إذا اتفق حصول العلم بقول الإمام عليه السلام من اتفاق جماعة.

وأدلة حجّية أخبار الآحاد إنّما لاتشمل اللّوازم الحدسية إذا كانت الملازمة اتفاقية، وأمّا إذا كانت ضرورية أو عادية فتشملها بلا ريب وشك، فيمكن أن تكون الملازمة بين الإجماع وقول المعصوم عليه السلام من هذا القبيل.

فردّ المصنّف قدس سره هذا التوهّم في الأمر الثاني حيث قال فيه: إنّ الإجماع في الاصطلاح هو اتفاق علماء عصر من الأعصار علىٰ أمر ديني، ولا ريب أنّ ملازمة اتفاق علماء عصر لموافقة قول المعصوم عليه السلام ـ مع قطع النظر عن موافقة السابقين واللّاحقين ـ ليست ضرورية، ولا عادية، فلا تشمله أدلة أخبار الآحاد.

هذا تمام الكلام في الأمرين ملخّصاً قبل توضيحهما في كلام المصنف قدس سره تفصيلاً.

(الأمر الأول: إنّ الأدلة الخاصة... إلىٰ آخره) وهي ثلاثة:

الأول: الإتفاق الحاصل من عمل الأصحاب المسمّىٰ بالإجماع العملي.

وأصحاب الأئمّة عليهم السلام، ومعلومٌ عدمُ شمولها إلّا للرواية المصطلحة، وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات، اللّهمّ إلّا أن يدّعىٰ أنّ المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم، ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السلام، ولذا يجوز النقلُ بالمعنىٰ، فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام عليه السلام ـ ولو بلفظ آخر، والمفروضُ أن حكايةَ الإجماع ـ أيضاً ـ حكايةُ حكم صادر عن المعصوم عليه السلام، بهذه العبارة التي هي معقد الإجماع، أو بعبارة أُخرىٰ ـ وجب العملُ به.

لكن هذا المناط لو ثبت دلّ علىٰ حجّية الشهرة، بل فتوىٰ الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوىٰ أو بعبارة غيرها، كما عُمِل بفتاوىٰ علي بن بابويه رحمه الله لتنزيل فتواه منزلةَ روايته، بل علىٰ حجّية مطلق الظنّ بالحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، وسيجيء

والثاني: الأخبار الواردة في العمل بالروايات.

والثالث: الآيات.

ثم هذه الأدلّة الخاصة الدّالة علىٰ حجّية أخبار الآحاد لاتشمل الإجماع المنقول بخبر الواحد، لأنّها دلّت علىٰ حجّية الإخبار عن حسٍّ، والإجماع المنقول ليس إخباراً عن حسّ، بل هو الإخبار عن حدس، إذ ناقل الإجماع يخبر عن قول الإمام عن حدس، ولذا قال المصنّف رحمه الله: بـ(عدم شمولها إلّا للرواية المصطلحة) وهي: عبارة عن حكاية قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره عن حسّ من السمع والبصر.

قوله: (إلّا أن يدّعىٰ أنّ المَناط في وجوب العمل بالروايات... إلىٰ آخره) ذكر للتوهّم، وتقريبه: إنّ المَناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها ظنّاً عن الحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام، ولايعتبر في وجوب العمل بها حكاية ألفاظها، ولذا يجوز نقلها بالمعنىٰ، فاذا كان المناط في وجوب العمل بها لكشفها عن صدور معناها عن المعصوم عليه السلام بأي لفظ كان لكان الإجماع المنقول حجّةً مثلها، لأن المفروض أنّ حكاية الإجماع ـ أيضاً ـ حكاية للحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام بعنوان الإجماع، وقد دفع هذا التوهم بقوله:

(لكن هذا المناط لو ثبت دلّ علىٰ حجّية الشهرة)، وحاصل الدفع: إنّ المناط المزبور لم يثبت عند العلماء، إذ لو ثبت دلّ علىٰ حجّية الشهرة؛ لأنّها ـ أيضاً ـ كاشفة ظنّاً عن حكم المعصوم عليه السلام، بل فتوىٰ الفقيه إذا لم يكن فتواه باجتهاداته، بل كان بالرواية لفظاً ومعنىٰ، أو

توضيحُ الحال إن شاء الله.

وأمّا الآيات فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ، وهي إنّما تدلّ علىٰ وجوب قبول خبر العادل دون خبرالفاسق.

والظاهرُ منها ـ بقرينة التفصيل بين العادل حين الإخبار والفاسق، وبقرينة تعليل اختصاص التبيّن بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً، لأنّ الفاسق

علىٰ نحو النقل بالمعنىٰ، كما هو المتعارف عند الفقهاء قبل توسع علم الأُصول، بل حجّية مطلق الظن بالحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام، مع أنّه لم يقل أحد بحجّية هذه الأُمور.

فيرجع حاصل الدفع إلىٰ قياس استثنائي، فنقول: لو ثبت هذا المناط دلّ علىٰ حجّية الأُمور المتقدمة، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

(وأمّا الآيات فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ)، قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنوا إن جاءكم فاسق بنبإٍ فتبيّنوا أن تُصيبوا قوماً بجهالةٍ فتُصبِحُوا علىٰ ما فَعَلْتُم نادمين﴾[1].

قوله: (والظاهر منها بقرينة التفصيل... إلىٰ آخره) دفع لما يقال: من أنّ النبأ هو الخبر، وهو أعمّ من أن يكون المخبَر به حسّياً أو حدسياً، وحاصل الدفع: إنّ ما ذكر صحيح، ولكن المراد بالمخبَر به في الآية هو الحسّي، لِمَا أفاده المصنّف رحمه الله في المتن حيث ذكر القرينتين عليه، ثم أن دلالة الآية علىٰ حجّية الخبر إذا كان عن حسٍّ تتضح بعد ذكر مقدمة، وهي:

إن الخبر لا يحكم بحجّيته وقَبوله الّا بعد نفي وسدّ احتمال عدم مطابقته للواقع ورجحان إصابته له، لأنّ الخبر إذا كان حسيّاً سواء كان من أخبر به عادلاً أو فاسقاً، يكون احتمال عدم مطابقته للواقع أحد أمرين:

الأول: احتمال تعمّد الكذب من المخبر.

الثاني: احتمال الخطأ والغفلة والنسيان منه.

وكذلك يأتي نفس الاحتمالين في الخبر إذا كان عن حدس، غاية الأمر احتمال الخطأ في الخبر الحسّي يكون في الحسّ، وفي الحدسي يكون في الحدس، فلإثبات حجّية

---

(١) الحجرات: ٦.

الخبر مطلقاً لابدّ من سدّ هذين الاحتمالين حتىٰ يصحّ العمل علىٰ طبقه.

ثم أن الخبر إذا كان حسّياً والُمخبِر عادلاً، لايقف أمام مطابقته للواقع أيٌّ احتمال من هذين الاحتمالين المتقدمين، إذ يرتفع الاحتمال الأول، وهو احتمال الخطأ في الحدس أو الغفلة والنسيان بالأصل العقلائي، لأنّ العقلاء لايعتنون بهذه الاحتمالات، فتجري أصالة عدم الخطأ والغفلة والنسيان بحق المحتمل. وحينئذ يصح تمسّكه بالخبر.

كما يرتفع الاحتمال الثاني، وهو احتمال الكذب بآية النبأ، لأنّ مقتضىٰ هذه الآية هو عدم الاعتناء باحتمال الكذب في خبر العادل، لأنّ هذا الاحتمال مرجوح في نفسه في حقِّ العادل لعدالته، وقوته النفسيّة الرادعة عن الكذب، بخلاف ما إذا كان المخبر فاسقاً، فإنّ احتمال الخطأ والغفلة والنسيان وإن كان منسدّاً بالأصل العقلائي، ولكن احتمال الكذب يبقىٰ علىٰ حاله، فلايكون خبره حجّة، فالمتحصّل ممّا ذكر هو حجّية خبر العادل دون خبر الفاسق، إذا كان الخبر حسيّاً. وأمّا إذا كان حدسياً فلايكون حجّة مطلقاً، أي: سواء كان المخبِر به عادلاً أو فاسقاً.

وأمّا عدم كونه حجّة، فيما إذا كان من الفاسق، فواضح لما تقدّم في الحسّي.

وأمّا عدم كونه حجّة فيما إذا كان من العادل، فلأنّ احتمال الكذب، وإن كان منسدّاً في حقِّ العادل، ولكن احتمال الخطأ في الحدس يبقىٰ علىٰ حاله إذ الأصل العقلائي يختصّ في احتمال الخطأ في الحسّ، ولا يجري فياحتمال الخطأ في الحدس لإجماع العقلاء فيالعمل بهذا الأصل فيالحسيّات فقط.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك أنّ ما يمكن إثبات حجّيته بآية النبأ هو الخبر عن حسٍّ، إذا كان عن عادل، وبذلك يعرف عدم إمكان اثبات حجّية الإجماع بآية النبأ لأنّه خبر عن حدس، والآية لاتدل علىٰ أكثر من نفي وسدّ احتمال الكذب فيخبر العادل الحسي، والشاهد عليه:

أولاً: إنّه تعالىٰ فرّق في مقام الإخبار بين العادل والفاسق حيث أوجب التبيّن في خبر الفاسق دون العادل. ومعلوم أنهما يتفاوتان في مقام الإخبار في تعمّد الكذب فقط، حيث يكون احتمال تعمّد الكذب مختصّاً بخبر الفاسق، وأمّا في سائر الجهات فهما متساويان،

وعدم خطئه في حدسه، لأنّ الفسق والعدالة حين الإخبار لايصلحُ مناطاً لتصويب المخبِر وتخطئته بالنسبة إلىٰ حدسه، وكذا احتمالُ الوقوع في الندم، من جهة الخطأ في الحدس أمرٌ مشترك بين العادل والفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلمنا من ذلك أنّ المقصود من الآية إرادةُ نفي احتمال تعمّد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق، لأنّ هذا هو الذي يصلحُ لإناطته بالفسق والعدالة حين الإخبار،

كما أشار إليه المصنّف‌ﷺ، بقوله: (لأنّ الفسق والعدالة حين الإخبار لا يصلحُ مناطاً لتصويب المخبِر وتخطئته بالنسبة إلىٰ حدسه)، بل هما إنّما يصلحان أن يكونا مناطين لتعمّد الكذب وعدمه.

فالفسق حين الإخبار مناط لتعمّد الكذب، لا الخطأ والنسيان والغفلة. والعدالة حين الإخبار مناط لعدم تعمّد الكذب لا لعدم سائر الجهات، بل هما متساويان بالنسبة إليها. فالآية تدل علىٰ عدم الاعتناء باحتمال الكذب في خبر العادل والأخذ به من دون التبيّن، وكذلك تدل علىٰ الاعتناء باحتمال الكذب في خبر الفاسق، وعدم الاخذ به من دون التبيّن. وأمّا بالنسبة إلىٰ سائر الجهات فهي ساكتة عنها، فهي لاتنفع في المقام، لأنّها لاتدل علىٰ حجّية الخبر عن حدس، كما تقدم ذكره في المقدمة.

وثانياً: قد علّل وجوب التبيّن في خبر الفاسق باحتمال الوقوع في الندم، فلابدّ أن يكون الوقوع في الندم من جهة احتمال تعمّد الكذب لا من سائر الجهات، لأنّها مشتركة بين العادل والفاسق.

فمثلاً احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحسّ، أو في الحدس، يكون مشتركاً بينهما، فلايصح التعليل لأنّ التعليل إذا كان فارقاً بينهما لايصلح أن يكون بأمر مشترك بينهما، بل التعليل كذلك مستهجن استهجان من يقول: أكرمْ زيدَ بن أحمد لأنّه إنسان، مع أن زيدَ بن أرقم ـ أيضاً ـ إنسان، بل التعليل يجب أن يكون مختصّاً بخبر الفاسق، وهو أن يكون احتمال الوقوع في الندم من جهة تعمد الكذب.

فالمقصود بالآية هو نفي احتمال الكذب عمداً عن العادل حين الإخبار، وعدم نفيه عن الفاسق حين الإخبار، وهذا النفي يصلح أن يكون منوطاً بالعدالة، وعدم نفيه يصلح أن يكون منوطاً بالفسق، وملخّص الجميع: إنّ الآية أجنبية عن المقام أصلاً، فلا يصح التمسّك

ومنه تبيّن عدمُ دلالة الآية علىٰ قبول الشهادة الحدسيّة، إذا قلنا بدلالة الآية علىٰ اعتبار شهادة العدل.

فإن قُلتَ: إنّ مجرّد دلالة الآية علىٰ ماذكر لايوجب قبول الخبر، لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر، وإن لم يتعمّد الكذب، فيجبُ التبيّنُ في خبر العادل أيضاً، لاحتمال خطئه وسهوه، وهو خلاف الآية المفصِّلة بين العادل والفاسق، غاية الأمر وجوبهُ في خبر الفاسق من جهتين، وفي العادل من جهة واحدة.

قلتُ: إذا ثبت بالآية عدمُ جواز الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، ينفىٰ احتمال خطئه وغفلته واشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحسّ، وهذا أصلٌ، عليه إطباق العقلاء والعلماء في جميع

بها لإثبات حجّية الإجماع المنقول.

(ومنه تبيّن عدم دلالة الآية علىٰ قبول الشهادة الحدسيّة... إلىٰ آخره)، وتبيّن ممّا ذكر من أنّ الآية تدل علىٰ نفي احتمال الكذب فقط وعدم دلالة الآية علىٰ قبول الشهادة الحدسية، كالشهادة علىٰ عدالة شخص مثلاً.

(إذا قلنا بدلالة الآية علىٰ اعتبار شهادة العدل)، إن قلنا: بأنّ الآية تدل علىٰ حجّية خبر العادل في الأحكام فقط، فهو وان قلنا بدلالة الآية علىٰ حجّية خبر العادل في الأحكام والموضوعات، فلاتشمل الشهادة الحدسية لأنّها تنفي احتمال الكذب لاسائر الجهات، فلاتدل علىٰ نفي احتمال الخطأ في الحدس حتىٰ تدل وتشمل الشهادة الحدسيّة.

(فإن قُلتَ: إنّ مجرّد دلالة الآية علىٰ ماذكر لايوجب قبول الخبر... إلىٰ آخره) والإشكال يرجع إلىٰ ماذُكر من الفرق المستفاد من الآية وهو وجوب التبيّن في خبر الفاسق دون العادل. فحاصل الإشكال عدم صحة هذا الفرق، بل يجب التبيّن مطلقاً؛ لانّ وجوب التبيّن يدور مدار احتمال الخطأ في الخبر، سواء كان ذلك الاحتمال من جهة الكذب أو من جهة أخرىٰ، واحتمال الخطأ موجود في خبر العادل، فيجب التبيّن فيه كما يجب في خبر الفاسق، غاية الأمر: وجوب التبيّن في خبر العادل يكون من جهة واحدة، وهي: احتمال الخطأ في الحسّ أو الحدس، وفي خبر الفاسق من جهتين، وهما: احتمال الخطأ واحتمال تعمّد الكذب، فيما أخبر به.

(قلتُ): وحاصل الجواب أنّ الفرق المستفاد من الآية صحيح ومتين، وذلك لما تقدّم

الموارد.

نعم، لو كان المخبِر ممّن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبره، لعدم جريان أصالة عدم الخطأ والإشتباه، ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط وإن كان ربّما يتوهّم الجاهلُ

من أنّه لابدّ في حجّية كل خبر من انتفاء احتمال عدم مطابقته للواقع، وهذا الاحتمال في خبر العادل يكون منتفياً بالأصل العقلائي والآية المذكورة، إذ احتمال الخطأ في الحسّ أو الغفلة ينتفي بالأصل، واحتمال الكذب ينتفي بالآية، فيكون خبر العادل حجّة من دون التبيّن، وهذابخلاف خبر الفاسق، فإنّ احتمال الخطأ في الحسّ، وإن كان منتفياً بالأصل العقلائي إلّا أنّ احتمال الكذب يبقىٰ علىٰ حاله، فلهذا يجب التبيّن فيه فقط.

فالمتحصّل هو حجّية خبر العادل إذا كان عن حسّ، وأمّا خبره الحدسي كنقل الإجماع فلايكون حجّة لأنّ احتمال الكذب فيه وإن كان منتفياً بالآية، وأمّا احتمال الخطأ في الحدس، فلادليل علىٰ نفيه، لأنّ الأصل العقلائي يكون مختصّاً فيما إذا كان احتمال الخطأ في الحسّ لا في الحدس.

(نعم، لو كان المخبِر ممّن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبره... إلىٰ آخره)، إن أصالة عدم الخطأ تجري فيما إذا كان الخطأ مرجوحاً في نفسه.

وأمّا إذا كان احتماله راجحاً فلا تجري أصالة عدم الخطأ، وقد أشار إليه المصنّف، بقوله لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبر العادل، وإن كان حسّياً؛ لعدم جريان الأصل، فيما إذا كان احتمال الخطأ راجحاً، كما هو المفروض في خبر عادل كثير الخطأ والنسيان، فلا يكون حجّة.

(ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط) فيكون هذا الاعتبار والإشتراط في الراوي والشاهد شاهداً ثالثاً علىٰ أنّ مفاد آية النبأ هو نفي احتمال الكذب لهذا الكذب فقط، إذ لو كان مفادها نفي جميع الاحتمالات لم يكن وجه لهذا الاشتراط، بل كان خبر العادل حجّة ولو كان كثير الخطأ والنسيان، لأنّ الآية تدل علىٰ عدم الاعتناء باحتمال الخطأ والنسيان كدلالتها علىٰ عدم الاعتناء باحتمال الكذب.

ومن هذا الاشتراط نكشف أنّ الآية لاتدل إلاّ علىٰ نفي الكذب، والأصل لايجري إلّا فيما إذا كان احتمال الخطأ والنسيان ضعيفاً، فاحتمال الخطأ من جهة النسيان والاشتباه

ثبوتَ ذلك من الإجماع.

إلّا أنّ المنصِفَ يشهدُ بأنّ اعتبار هذا في جميع موارده ليس لدليل خارجي مخصّص لعموم آية النبأ ونحوها ممّا دلّ علىٰ وجوب قبول قول العادل. بل لما ذكرنا من أنّ المرادَ بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمّده الكذب، لا تصويبه وعدمُ تخطئته أو غفلته.

يبقىٰ علىٰ حاله في خبر العادل إذا كان كثير الخطأ والاشتباه، فلايكون خبره حجّة.

(وإن كان ربّما يتوهّم الجاهل ثبوت ذلك)، أي: اعتبار الضبط في الراوي (من الإجماع).

وتقريب التوهّم: إن آية النبأ تقتضي نفي جميع الاحتمالات من خبر العادل، غاية الأمر: ثبت اعتبار الضبط في الراوي بالدليل الخارجي وهو الإجماع، فخصّصت الآية بالإجماع، فخرج خبر العادل غير الضابط عنها حكماً بالتخصيص، فالحاصل هو أنّ المقتضي لحجّية خبر العادل مطلقاً ـ وإن كان كثير الخطأ والنسيان ـ موجود الّا أنّ المانع ليس بمفقود، وهو الإجماع القائم علىٰ اشتراط الضبط في الراوي، وقد أشار إلىٰ ردّ هذا التوهّم بقوله: (الّا أنّ المنصِفَ يشهد بأنّ اعتبار هذا)، أي: الضبط (في جميع موارده) أي: في كل مورد اعتبر فيه الضبط كالشهادة والرواية، وغيرهما ليس من جهة المانع، مع وجود المقتضي.

وبتعبير المصنّف ﷺ: (ليس لدليل خارجي)، بل لقصور المقتضي؛ لأنّ المقتضي في حجّية الخبر مركّب من أمرين:

أحدهما: نفي احتمال الكذب.

وثانيهما: نفي احتمال الخطأ في الحسّ أو الحدس.

وأدلة حجّية خبر العادل من الآية وغيرها لاتدل الّا علىٰ نفي احتمال الكذب، والأصل العقلائي لايجري الّا فيما إذا كان احتمال الخطأ والنسيان ضعيفاً، فلا يجري في خبر من يكثر خطأه واشتباهه، وإذا انتفىٰ الجزء انتفىٰ الكل، فيرجع عدم الحجّية إلىٰ قصور المقتضي لا إلىٰ وجود المانع مع وجود المقتضي كما توهّمه الجاهل، فالآية تدل علىٰ رفع التهمة في خبر العادل من جهة احتمال تعمده الكذب (لا تصويبه) حتىٰ يكون مفادها نفي جميع الاحتمالات، وحجّيته من جميع الجهات، ثم يقال: إنّ الإجماع قد خصّصها؛ حيث قام علىٰ اشتراط الضبط في الراوي.

ويؤيّد ماذكرنا أنّه لم يستدل أحدٌ من العلماء علىٰ حجّية فتوىٰ الفقيه علىٰ العامّي بآية النبأ، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال.

والظاهر أنّ ما ذكرنا ـ من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلّة قبول قول العادل علىٰ وجوب تصويبه في الاعتقاد ـ هو الوجه في ما ذهب اليه المعظمُ، بل أطبقوا عليه، كما في الرياض، من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلىٰ الحسّ، وإن علّله في الرياض بما لا يخلو عن نظر، مِن أنّ الشهادة من الشهود وهو الحضور، فالحسّ مأخوذ في مفهومها.

(ويؤيّد ما ذكرنا أنّه لم يستدل أحد من العلماء علىٰ حجّية فتوىٰ الفقيه علىٰ العامّي بآية النبأ)، أي: إنّ عدم استدلال العلماء علىٰ حجّية فتوىٰ الفقيه بآية النبأ يكون شاهداً رابعاً علىٰ أنّ الآية لاتدل إلّا علىٰ نفي احتمال الكذب فقط في خبر العادل، ولاتدل علىٰ نفي الخطأ في الحدس لتكون دليلاً علىٰ حجّية الفتوىٰ؛ لأنّ الإفتاء خبر حدسي، ولهذا لم يستدلّوا بها علىٰ حجّية الفتوىٰ (مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال).

واتّفاقهم علىٰ عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات مالم تكن مستندة إلىٰ الحسّ يكون شاهداً خامساً علىٰ عدم دلالة الآية علىٰ نفي الخطأ في الحدس، وتصويب المخبر فيه كما أشار اليه المصنّف ﷺ بقوله: (والظاهر أنّ ماذكرنا ـ من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلة قبول قول العادل علىٰ وجوب تصويبه في الاعتقاد ـ هو الوجه فيما ذهب اليه المعظم ... إلىٰ آخره).

وملخّص ما أطبقوا عليه في باب الشهادة بالأُمور الحسّية هو أن الأُمور الحسّية لابدّ أن تكون شهادتها عن حسٍّ لاحدس، فلاتجوز الشهادة بالقتل لمن علم بالقرائن أنّ زيداً قتل عَمراً، ولم يره بعينه، فلو دلّت الآية علىٰ حجّية خبر العادل مطلقاً ـ حتىٰ من جهة تصويبه في الاعتقاد وعدم خطئه في الحدس ـ لم يكن وجه لهذا الاشتراط، أي: اشتراط الحس في الشهادة بالأُمور الحسّية فيكون الاشتراط المذكور كاشفاً عن عدم دلالة الآية علىٰ نفي الخطأ في الحدس، بل إنّما تدلُّ علىٰ نفي احتمال الكذب فقط، والخطأ في الحسّ ينفىٰ بالأصل العقلائي، والخطأ في الحدس يبقىٰ علىٰ حاله، فلذا لاتكون شهادة العادل في الأُمور الحسّية بالحدس صحيحة وحجّة: (وإن علّله في الرياض بما لايخلو عن نظر).

والحاصلُ أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ الإخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجّةً إلّا علىٰ من وجب عليه تقليدُ المخبِر في الأحكام الشرعيّة، وأنّ الآية ليست عامّة لكل خبر، ودعوىٰ خرج ما خرج.

فإن قلتَ: فعلىٰ هذا إذا أخبر الفاسقُ بخبرٍ يُعلمُ بعدم تعمّده للكذب فيه تُقبَل شهادتُه فيه، لأنّ احتمال تعمّده للكذب منتفٍ بالفرض، واحتمال غفلته وخطئه منفيّ بالأصل المجمع

لابدّ ـ أولاً ـ من بيان التعليل المذكور في الرياض،ثم بيان وجه النظر فيه.

أما بيان التعليل فهو: إنّ الإخبار عن موضوع من الموضوعات المسمّىٰ في لسان الأدلّة بالشهادة يجب أن يكون عن حسّ، وإلّا لم يكن حجّة؛ إذ الشهادة تكون بمعنىٰ الحضور، فالحسّ مأخوذ في مفهوم الشهادة، فإذا كانت عن حسّ كانت حجّة لتحقّقها، وإلّا فلا لعدم تحقّقها، فعدم الحجّية ـ فيما إذا لم تكن عن حسّ ـ يكون بانتفاء الموضوع، بمعنىٰ أنّه لايصدق عليها مفهوم الشهادة حتىٰ تكون حجّة.

وأما وجه النظر، فهو: إنّ الحضور بمعنىٰ الاحساس لم يكن معتبراً في صدق الشهادة، وذلك لكثرة اطلاقها واستعمالها في غير الحسّيات، كالشهادة علىٰ التوحيد والنبوّة وغيرهما، فالوجه في عدم اعتبار الشهادة ماتقدم قبل تعليل الرياض، لا ما ذكره في الرياض.

(والحاصل أنّه لاينبغي الإشكال في أنّ الإخبار عن حدس واجتهاد... إلىٰ آخره)، لا ينبغي الإشكال في عدم حجّية الإخبار عن حدس مطلقاً، كفتوىٰ المجتهد والشهادة الحدسية ونقل الإجماع؛ لأنّ أدلّة حجّية خبر العادل تدل علىٰ نفي احتمال الكذب لا علىٰ نفي الخطأ في الحدس (إلّا علىٰ من وجب عليه تقليد المخبِر في الأحكام الشرعية)، فتكون فتوىٰ الفقية علىٰ المقلّد حجّة بأدلة وجوب التقليد علىٰ العوام (وأنّ الآية ليست عامّة لكل خبر، ودعوىٰ خرج ما خرج)، ولا يصح أن يقال: إنّ الآية عامة، قد دلّت علىٰ حجّية خبر العادل مطلقاً، سواء في الحسّيات أو الحدسيات، ثم يدّعىٰ بأن الأخبار الحدسية خرجت عنها بدليل خارجي.

(فإن قلت: فعلىٰ هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يُعلمُ بعدم تعمّده للكذب فيه تُقبل شهادتُه فيه... إلىٰ آخره)، وحاصل الإشكال، أنّه إذا كانت دلالة الآية علىٰ حجّية خبر العادل من

عليه، مع أنّ شهادته مردودة إجماعاً.

قلتُ: ليس المرادُ ممّا ذكرنا عدمَ قابليّة العدالة والفسق لإناطة الحكم بهما وجوداً وعدماً، تعبّداً، كما في الشهادة والفتوىٰ ونحوهما.

بل المرادُ أنّ الآية المذكورة لا تدلّ إلّا علىٰ مانعيّة الفسق من حيث قيام احتمال تـعمّد الكذب معه، فيكون مفهومُها عدَم المانع في العادل من هذه الجهة، فلا يدلّ علىٰ وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفيُ خطئه بأصالة عدم الخطأ المختصّة بالأخبار الحسّية، فالآية لا تدلّ ـ أيضاً ـ علىٰ اشتراط العدالة ومانعيّة الفسق في صورة العلم بعدم تعمّد الكذب، بل لابدّ له من دليل آخر، فتأمّل.

جهة عدم احتمال الكذب فيه، لزم أن يكون مناط الحجّية في الخبر هـو انـتفاء احـتمال الكذب فقط، لا كون المخبر عادلاً، فعلىٰ هذا تُقبل شهادة الفاسق لو عَلِمنا بعدم كذبه فيها، لأنّ احتمال الكذب منتفٍ بالفرض، واحتمال الغفلة والخطأ منتفٍ بالأصل (مع أنّ شهادته مردودة اجماعاً) فنعلم من عدم قبول شهادته مطلقاً أنّ مناط الحجّية ليس هو انتفاء احتمال الكذب في خبر العادل، واحتماله في خبر الفاسق، بل المناط هو نفس العدالة والفسق، يعني: العدالة هي مناط الحجّية، والفسق مناط عدم الحجّية، فالحكم بالحجّية يدور مدار العدالة، وهي موجودة في الإجماع المنقول، فيكون حجّة لوجود المناط فيه.

(قلتُ: ليس المراد ممّا ذكرنا... إلىٰ آخره)، أي: ليس المراد ممّا ذكرنا من كون العدالة طريقاً إلىٰ انتفاء احتمال الكذب والفسق طريقاً إلىٰ احتمال الكذب، فلذا تدل الآية علىٰ حجّية الأول دون الثاني، إنّ العدالة ليست قابلة لأن تكون مـناطاً للـحكم بـالحجّية، وإنّ الفسق ليس قابلاً لأن يكون مناطاً للحكم بعدم الحجّية، بل يمكن أن يكون الحكم منوطاً بهما، فيكونان مناطين للحكم علىٰ نحو الصفتية والموضوعية، كما في الشهادة والفتوىٰ وغيرهما من الموارد التي قام الدليل التعبّدي علىٰ كون المناط هو وصف العدالة، فلايقبل خبر الفاسق وإن علم صدقه من الخارج.

فالحاصل أنّ مناط الحكم يمكن أن يكون انتفاء احتمال الكذب وعدمه، ويمكن أن يكون نفس وَصْفَي العدالة والفسق إلّا أنّ الآية تدل علىٰ الحكم بالحجّية من الجهة الأُولىٰ، وساكتة عن الحكم من سائر الجهات ومنها اشتراط العدالة ومانعيّة الفسق.

الأمر الثاني: إنّ الإجماع في مصطلح الخاصّة، بل العامّة الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم، هو اتفاقُ جميع العلماء في عصر، كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين.

قال في التهذيب: «الإجماع هو اتفاق أهل الحلّ والعقد من أُمّة محمّدﷺ»، وقال صاحب غاية البادي في شرح المبادي، الذي هو أحد علمائنا المعاصرين للعلّامةﷺ: «الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيتﷺ، هو اتفاق أُمّة محمّدﷺ، علىٰ وجه يشتمل

(بل لابدّ له)، أي: لاشتراط العدالة، ومانعيّة الفسق تعبّداً (من دليل آخر)، كما هو موجود في باب الشهادة والفتوىٰ.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ عدم المنافاة بين أن يكون مناط الحكم في الآية هو كون العدالة طريقاً إلىٰ انتفاء احتمال الكذب، والفسق طريقاً إلىٰ احتمال الكذب، وبين أن يكون مناط الحكم بدليل خارجي آخر وصفهما كما في باب الشهادة والفتوىٰ.

هذا تمام الكلام في رد الملازمة بين حجّية خبر الواحد وحجّية الإجماع المنقول في الأمر الأول اجمالاً وتفصيلاً، فيقع الكلام في نفي الملازمة بينهما في الأمر الثاني تفصيلاً.

(الأمر الثاني)، والمصنّفﷺ قد أثبت عدم الملازمة بين حجّية الخبر وحجّية الإجماع المنقول بتقديم أمرين، وقد مرّ الكلام في الأمر الأول، ثم النتيجة الحاصلة من الأمر الأول هي حجّية الأخبار الحسّية دون الحدسية، وقد انتهىٰ الكلام إلىٰ الأمر الثاني.

ونتيجة البحث منه هو أنّ ناقل الإجماع ينقل قول المعصومﷺ عن حدس لا عن حسّ، فيكون الأمر الثاني بمنزلة الصغرىٰ بالنسبة إلىٰ الأمر الأول الذي يكون بمنزلة الكبرىٰ، وقد ثبتت الكبرىٰ الكليّة في الأمر الأول، وهي: كل الأخبار الحسّية حجّة.

ثم البحث في الأمر الثاني عن أنّ الإجماع هل هو إخبار عن حسّ حتىٰ يدخل في صغرىٰ تلك الكبرىٰ المذكورة أم لا؟ وإنّما هو إخبار عن حدس، فلايدخل فيها، ولايكون حجّة، والمصنّفﷺ يريد أنْ يثبت عدم دخول الإجماع المنقول في تلك الكبرىٰ، بعد بحث طويل، وقد بدأ في بيان تعريف الإجماع في الاصطلاح، ثم تبيين مناط حجّية الإجماع عند الخاصة.

ولتوضيحه نقول: إنّ الإجماع في اللغة: هو العزم علىٰ شيء، أو هو مطلق الاتفاق، وفي

علىٰ قول المعصوم»، انتهىٰ.

وقال في المعالم: «الإجماعُ في الاصطلاح اتّفاقٌ خاصّ، وهو اتّفاق مَن يعتبر قوله من الأمّة»، انتهىٰ.

وكذا غيرها من العبارات المصرّحة بذلك في تعريف الإجماع وغيره من المقامات. كما تراهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره، ثم إنّه لمّا كان وجهُ حجّية الإجماع عند الإماميّة اشتماله علىٰ قول الإمام‌عليه‌السلام، كانت الحجّيةُ دائرةً مدارَ وجودهعليه‌السلام، في كلّ

الإصطلاح: هو الاتفاق الخاص، أي: اتفاق من يُعتبر قوله من أُمّة محمّدصلى‌الله‌عليه‌وآله كما قال المصنّف‌رحمه‌الله:

(إنّ الإجماع في مصطلح الخاصّة، بل العامة الذين هم الأصل له)، أي: للإجماع، لأنهم اخترعوه وجعلوه في قبال الكتاب والسنة والعقل، ثم استدلوا علىٰ حجّيته بقول النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله: (لا تجتمع أُمّتي علىٰ الخطأ)[1]، (وهو الأصل لهم)، أي: إنّ الإجماع أصل لهما، بمعنىٰ يكون الإجماع أساس دينهم، ومبنىٰ مذهبهم، لأنّ عمدة أدلتهم علىٰ خلافة أبي بكر هو إجماع الأمة، وعلىٰ كلٍّ؛ الإجماع في الاصطلاح: هو اتفاق جميع العلماء في عصر. ويذكر المصنّف‌رحمه‌الله تعاريف العلماء كلّها شبيهة بالتعريف المتقدم.

(وكذا غيرها من العبارات المصرّحة بذلك)، أي: بأنّ الإجماع هو اتفاق علماء عصر، ثم أنّ هذه العبارات بعضها وقع في مقام تعريف الإجماع، وبعضها وقع في غيره من المقامات، في أبواب الفقه والأُصول، في مقام الاستدلال بالإجماع.

(كما تراهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره).

وشاهدهم علىٰ كون الإجماع هو اتفاق العلماء في عصر واحد اعتذارهم عمّن يخالف الإجماع بانقراض عصر المخالف، فلا يضرّ بالإجماع ومن هذا الإعتذار نكشف أمرين: أحدهما: هو أنّ الإجماع اتفاق الكل؛ لأنّ وجود المخالف يكون مضرّاً بالإجماع إذا كان اتفاق الكل، وإلّا فلا يضر، وثانيهما: هو الاتفاق في عصر واحد لا جميع الأعصار، وإلّا فلا معنىٰ للاعتذار بانقراض العصر.

---

(١) عدّة الأُصول (الطوسي): ٢٤٤. الاحتجاج ٢: ٤٨٧، وفيه: (لا تجتمع أُمّتي علىٰ ضلالة).

جماعة هو أحدهم.

ولذا قال السيد المرتضىٰ: «إذا كان علّةُ كون الإجماع حجّة كونَ الإمام فيهم، فكلُّ جماعة كثرت أو قلّت، كان قولُ الإمام في أقوالها، فإجماعها حجّة، وإنّ خلاف الواحد والاثنين، إذا كان الإمامُ أحدَهما قطعاً أو تجويزاً، يقتضي عدمَ الاعتداد بقول الباقين وإن كَثُر، وإنّ الإجماع بعد الخلاف كالمبتدأ في الحجّية»، انتهىٰ.

وقال المحقّق في المعتبر، بعد إناطة حجّية الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام: «إنّه لو خلا المائةُ من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجّةً، ولو حصل في إثنين كان قولُهما حجّةً»، انتهىٰ.

وقال العلّامة رحمه الله بعد قوله: ـ إنّ الإجماع عندنا حجّة لاشتماله علىٰ قول المعصوم ـ: «وكلّ جماعة قلّت أو كثرت كان قول الإمام عليه السلام في جملة أقوالها فإجماعها حجّة لأجله لا لأجل الإجماع»، إنتهىٰ.

هذا، ولكن لا يلزم من كونه حجّة تسميتُه إجماعاً في الاصطلاح، كما أنّه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الإصطلاح، وأمّا ما اشتهر بينهم من أنّه لا يقدح خروج معلوم

(ثم إنّه لمّا كان وجه حجّية الإجماع عند الإمامية اشتماله علىٰ قول الإمام ...إلىٰ آخره).
وأمّا مناط حجّية الإجماع عند الإمامية فهو أن يكون مشتملاً علىٰ قول الإمام عليه السلام، ومتضمناً له بخلاف ماهو المناط عند العامّة؛ لأنّ المناط عندهم هو نفس الاتفاق من باب الموضوعية، فحجّية الإجماع عند الإمامية دائرة مدار وجود الإمام عليه السلام في المجمعين، فكلّ جماعة ـ قلّت أو كثرت ـ كان قول الإمام عليه السلام في أقوالهم كان إجماعهم حجّة لأجل قول الإمام عليه السلام، لا لأجل الإجماع.

(ولكن لايلزم من كونه حجّة تسميتُه إجماعاً في الاصطلاح)؛ لأنه إذا كان قول الجماعة من جهة اشتماله علىٰ قول الإمام عليه السلام حجّة، لا يلزم أن يطلق عليه الإجماع الاصطلاحي، ولا يجب تسميتُه إجماعاً في الاصطلاح. نعم، يطلق عليه الإجماع مجازاً من باب المشابهة.

(كما أنّه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم)، لأجل القرائن أو من باب الصدفة والاتّفاق خبراً (متواتراً في الاصطلاح)؛ لأنّ المتواتر في الاصطلاح هو خبر جماعة يفيد العلم بنفسه، لا بواسطة القرينة أو الصدفة.

النسب، واحداً أو أكثر.

فالمرادُ أنّه لا يقدح في حجّية اتفاق الباقي، لا في تسميته إجماعاً، كما علم مـن فـرض المحقق‌ﷺ الإمام‌عليه السلام في اثنين.

نعم، ظاهرُ كلمات جماعة يُوهِمُ تسميته إجماعاً في الاصطلاح حيث تراهم يدّعون الإجماع في مسألة، ثمّ يعتذرون عن وجود المخالف بأنّه معلومُ النسب. لكنّ التأمّل الصادق يشهدُ بأنّ الغرضَ الاعتذارُ عن قدح المخالف في الحجّية، لا في التسمية.

قوله: (وأمّا ما اشتهر بينهم من أنّه لا يقدح خروج معلوم النسب واحداً أو أكثر... إلىٰ آخره)، دفع لما يتوهّم من أنّ ما ذكر من عدم إطلاق الإجماع الاصطلاحي علىٰ قـول جماعة غير صحيح، بل الظاهر ممّا اشتهر بين العلماء الإمامية من عدم قدح خروج معلوم النسب في الإجماع، هو عدم القدح في إطلاق الإجماع علىٰ اتّفاق الباقين.

فدفع المصنّف‌ﷺ هذا التوهّم بقوله: (فالمراد أنّه لا يقدح في حجّية اتـفاق) البـاقين، وليس المراد أنّه لا يقدح في تسميته إجماعاً.

والشاهد عليه هو فرض المحقّق‌ﷺ الإمام فـي الاثـنين، فـيكون قـول الاثـنين حـجّة، ومخالفة الباقين لا تقدح في حجّية قولهما، مع أنّ مخالفتهم تقدح فـي تـسميته إجـماعاً اصطلاحياً قطعاً؛ لأنّ اتفاق الاثنين لا يسمّىٰ اجماعاً اصطلاحياً بالقطع واليقين.

فظهر ممّا ذكرنا أن المراد من عدم قدح خروج بعض هو عدم القدح في الحجّية لا في التسمية.

(نعم، ظاهر كلمات جماعة يُوهِم تسميته إجماعاً في الاصطلاح حيث تـراهـم يـدّعون الإجماع في مسألة، ثمّ يعتذرون عن وجود المخالف بأنّه معلوم النسب) فظاهر اعتذارهم بأنّ المخالف يكون معلوم النسب فلا يضرّ بالإجماع هو: أنّه لا يضرّ في التسمية، كما لا يضرّ في الحجّية.

(لكن التأمّل الصادق يشهد بأنّ الغرضَ الاعتذارُ عن قدح المخالف في الحجّية، لا في التسمية)، إذ بالتأمل يظهر أنّ مناط الحجّية ـ وهو وجود الإمام في المجمعين ـ لا يرتفع بوجود المخالف، ولكن مناط التسمية ـ وهو اتفاق الكل ـ يرتفع وينتفي بوجود المخالف، فتنتفي التسمية بانتفاء المناط، فلا يسمّىٰ الإجماع إجماعاً اصطلاحياً.

نعم، يمكن أن يقال: إنّهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع علىٰ اتفاق الجماعة التي علم دخولُ الإمامعليه السلام فيها، لوجود مناط الحجّية فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثّر شيئاً، وقد شاع هذا التسامحُ بحيث كاد أن ينقلبَ اصطلاحُ الخاصّة عمّا وافق اصطلاح العامّة إلىٰ ما يعمّ اتفاق طائفة من الإماميّة، كما يعرف من أدنىٰ تتبع لموارد الاستدلال، بل اطلاق لفظ الإجماع بقول مطلق علىٰ إجماع الإمامية فقط، مع أنّهم بعضُ الأُمّة لا كلّهم، ليس إلّا لأجل المسامحة، من جهة أنّ وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجّية.

وعلىٰ أيّ تقدير، فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الإمامعليه السلام، في أقوال المجمعين بحيث تكون دلالته عليه بالتضمّن، فيكون الإخبار عن الإجماع إخباراً عن قول الإمامعليه السلام، وهذا هو الذي يدلّ عليه كلامُ المفيد والمرتضىٰ، وابن زهرة والمحقّق والعلّامة والشهيدين، ومن تأخّر عنهم.

(نعم، يمكن أن يقال: إنّهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع علىٰ اتفاق الجماعة ... إلىٰ آخره)، ويمكن أن يقال: إنّ العلماء الإمامية قد تسامحوا في إطلاق الإجماع حيث أطلقوهُ كثيراً علىٰ اتفاق الجماعة لوجود مناط الحجّية فيه.

ثم شاع هذا الإطلاق حتىٰ صار مجازاً مشهوراً، أو حقيقة ثانوية في اتفاق العلماء الإمامية، فقد انقلب اصطلاح الخاصة عن الاصطلاح الذي كان موافقاً للعامة إلىٰ اصطلاح آخر وهو اتفاق جماعة أحدهم الإمامعليه السلام.

والحاصل أنّ الإجماع صار اصطلاحاً ثانياً بحيث يتبادر من إطلاقه من دون إضافته إلىٰ الإمامية اتفاق العلماء الإمامية، فصار اصطلاحاً جديداً بهذا المعنىٰ.

(وعلىٰ أي تقدير) سواء كان إطلاق الإجماع علىٰ اتفاق جماعة فيهم الإمامعليه السلام من باب التسامح، أو من باب انقلاب الاصطلاح (فظاهر اطلاقهم إرادة دخول قول الإمامعليه السلام في أقوال المجمعين بحيث تكون دلالته)، أي: الإجماع (عليه) أي: علىٰ قول الإمامعليه السلام (بالتضمّن)، بحيث يكون نقل الاتفاق دالاً علىٰ الإجماع بالمطابقة، وعلىٰ دخول الإمامعليه السلام فيهم بالتضمّن، ويسمىٰ هذا الإجماع في اصطلاح القدماء، كصاحب المعالم ومن كان قبله بالإجماع التضمّني.

فالحاصل ممّا تقدّم هو أنّ الإجماع عند الإمامية هو عبارة عن اتّفاق جماعة أحدهم

وأمّا اتّفاقُ مَن عدا الإمامعليه السلام ـ بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامامعليه السلام بقاعدة اللطف كما عن الشيخرحمه الله، أو التقرير كما عن بعض المتأخّرين، أو بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم علىٰ الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمامعليه السلام ـ فهذا ليس إجماعاً اصطلاحيّاً، إلّا أن ينضمّ قول الإمامعليه السلام ـ المكشوف عنه باتّفاق هؤلاء

الإمامعليه السلام، فإطلاق الإجماع علىٰ اتّفاق مَنْ عدا الإمامعليه السلام ـ وإن كان هذا الاتفاق كاشفاً عن الحكم الصادر عن الإمامعليه السلام بقاعدة اللطف أو غيرها ـ ليس اصطلاحاً، كما أشار اليه المصنّفرحمه الله بقوله:

(وأمّا اتفاق مَنْ عدا الإمامعليه السلام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمامعليه السلام بقاعدة اللطف ... إلىٰ آخره).

وتقريب قاعدة اللطف، هو: أن يكون الله تعالىٰ أو الرسولصلى الله عليه وآله أو الإمامعليه السلام مقرِّباً إلىٰ الإطاعة، ومبعِّداً عن المعصية.

وعلىٰ هذا؛ إذا اتفق العلماء في حكمٍ لكان ما اتفقوا عليه موافقاً لقول الإمامعليه السلام، ونحكم بهذه الموافقة بقاعدة اللطف، إذ لوكان الإمام مخالفاً لهم؛ لوجب عليه ـ من باب اللطف ـ إظهار الحق، ولو بإلقاء الخلاف بينهم.

(أو التقرير كما عن بعض المتأخّرين)، وخلاصة التقرير: إن العلماء إذا اتفقوا في حكمٍ يحصل لنا العلم بأنّ الإمامعليه السلام قد قرّر، وأمضىٰ الحكم المذكور.

غاية الأمر تقرير الإمام مشروط بعدم المنع عنه، **(أو بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم علىٰ الخطأ)**، أي: إذا اتفق العلماء في حكم ـ مع كمال بذل الوسع في تحصيل الحكم ـ حصل لنا العلم بأنّ الحكم المذكور موافق لحكم الإمامعليه السلام لاستحالة إجماعهم علىٰ الخطأ عادةً.

(فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً)، أي: إنّ إطلاق الإجماع علىٰ اتفاق مَنْ عدا الإمامعليه السلام ليس إجماعاً اصطلاحياً بكلا معنييْه، لا بمعنىٰ اتفاق الكل، ولا بمعنىٰ اتفاق جماعة مشتمل علىٰ قول الإمامعليه السلام، كما هو الاصطلاح عند الخاصة، سواء كان طريق معرفة قول الإمامعليه السلام؛ هو دخوله في المجمعين، كما هو المعروف عند المتقدمين، أو قاعدة اللطف، أو التقرير، كما هو المعروف عند الشيخ ومن تبعه، حيث لايقولون بدخول الإمامعليه السلام في

ـ إلىٰ أقوالهم، فيسمّىٰ المجموعُ إجماعاً؛ بناءً علىٰ ما تقدم من المسامحة في تسمية اتّفاق جماعة مشتمل علىٰ قول الإمام عليه السلام إجماعاً، وإن خرج عنه الكثير أو الأكثر. فالدليلُ ـ في الحقيقة ـ هو اتفاقُ مَن عدا الإمام عليه السلام، والمدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام، نـظير كـلام الإمـام عليه السلام ومعناه.

المجمعين، أو الحدس لاستحالة توافقهم علىٰ الخطأ، فنكشف موافقة قول الإمام عليه السلام من باب الحدس، كما يقول به المتأخّرون، لا أنّه عليه السلام يدخل فيهم، كما يقول به القدماء.

ثم الإجماع الدخولي التضمّني لا ينافي الاصطلاح الأول في الإجماع، وهو اتفاق الكل أحدهم الإمام عليه السلام. غاية الأمر: قد يتسامح في إطلاقه، فيُطلَق علىٰ اتفاق جماعة وإن قلّت؛ بشرط دخول الإمام فيهم، فالقدماء ـ القائلون بالاجماع الدخولي ـ يُطلِقون الإجماع علىٰ معناه الاصطلاحي، ولو من باب التسامح.

وأمّا من يطلق الإجماع علىٰ مَنْ عدا الإمام عليه السلام، كالشيخ ومن تبعه والمتأخرون، فليس هذا الإجماع اصطلاحياً، بل لا يكون إجماعاً أصلاً، فيكون دليلاً خامساً في قبال الأدلة الأربعة، كاشفاً عن قول الإمام عليه السلام.

(إلّا أن ينضمّ قول الإمام عليه السلام ـ المكشوف عنه باتفاق هؤلاء ـ إلىٰ أقوالهـم، فـيسمّىٰ المجموع) المركّب من الكاشف والمنكشف (إجماعاً) فكماأنّ الإجماع يُطلَق علىٰ الدخولي ـ الذي هو اتفاق جماعة أحدهم الإمام عليه السلام بالتسامح والمجاز ـ فكذلك إطلاق الإجماع علىٰ مَنْ عدا الإمام يكون بالتسامح، فيطلق الإجماع علىٰ اتفاق مَنْ عدا الإمـام عليه السلام، بـعد انضمام قول الإمام إلىٰ أقوالهم، وبذلك يتحقّق الإجماع بمعناه المصطلح عند الخاصة.

(فالدليل) عند اللُّطفِي والتقريري والحدسي (في الحقيقة: هو اتفاق مَنْ عدا الإمام عليه السلام، والمدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام، نظير كلام الإمام عليه السلام ومعناه)، إنّما قال: نظير كلام الإمام ومعناه، لأنّ المعنىٰ في الكلام يكون من التصوّرات، والمصطلح فيها عندهم هو: التعبير عن اللفظ بالدال وعن المعنىٰ بالمدلول، وما نحن فيه هو استكشاف قول الإمام عليه السلام بالاجماع وهو من التصديقات، والمصطلح فيها هو التعبير عن الكاشف بالدليل، وعن المنكشف بالمدلول، فيكون المقام نظير الكلام ومعناه، لا نفسه فلذا أتىٰ المصنف بكلمة نظير، وقال: نظير كلام الإمام ومعناه.

فالنكتة في التعبير عن الدليل بالاجماع ـ مع توقّفه علىٰ ملاحظة انضمام مذهب الإمام عليه السلام، الذي هو المدلول إلىٰ الكاشف عنه، وتسمية المجموع دليلاً ـ هو التحفّظ علىٰ ماجرت سيرة أهل الفن من إرجاع كل دليل إلىٰ أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين، أعني: الكتاب والسنّة، والإجماع والعقل.

ففي إطلاق الإجماع علىٰ هذا مسامحةٌ في مسامحة، وحاصل المسامحتين: إطلاق الإجماع علىٰ اتّفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطأهُم وعدم وصولهم إلىٰ حُكمِ الإمام عليه السلام.

قوله: (فالنكتة في التعبير عن الدليل بالإجماع ...إلىٰ آخره)، دفع لما يقال: من أنّه لماذا لم يجعل اتفاق مَن عدا الإمام دليلاً مستقلاً خامساً حتىٰ تصبح الأدلة خمسة: الأول الكتاب، والثاني السنّة، والثالث العقل، والرابع الإجماع، والخامس الكاشف. فلم تكن الحاجة إلىٰ تكلّف ضمّ قول الإمام عليه السلام إلىٰ أقوالهم وتسمية المجموع اجماعاً باصطلاح الخاصة.

فأجاب المصنّف رحمه الله بقوله: النكتة في ذلك التكلّف هو التحفّظ علىٰ الأدلة الأربعة بإرجاع كل دليل إلىٰ أحد الأدلة الأربعة، كإرجاع الإستصحاب إلىٰ السنّة عند بعض، وإلىٰ العقل عند آخر.

فقد جرت سيرة أهل الفن علىٰ الإرجاع، ولذا أرجعوا هذا الدليل، أي: اتفاق مَنْ عدا الإمام عليه السلام إلىٰ الإجماع باصطلاح الخاصة بتكلّف ضمّ قوله عليه السلام إلىٰ أقوالهم، فيكون إطلاق الإجماع علىٰ اتفاق مَنْ عدا الإمام عليه السلام مسامحة في مسامحة، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله:

(ففي إطلاق الإجماع علىٰ هذا)، أي: اتفاق مَنْ عدا الإمام عليه السلام (مسامحة في مسامحة)، وبيان المسامحتين يحتاج إلىٰ بيان مناط الحقيقة، فنقول: إنّ ملاك الحقيقة هو اتفاق الكل، أحدهم الإمام عليه السلام، فإذا انتفىٰ هذا الملاك تنتفي الحقيقة، ويكون الإطلاق من باب المسامحة والمجاز.

ومن هذا البيان يتضح وجه المسامحتين في المقام، وذلك أن إطلاق الإجماع علىٰ اتفاق جماعة أحدهم الإمام عليه السلام مسامحة لانتفاء الملاك،ثم إطلاقه علىٰ اتفاق جماعة لم يكن أحدهم هو الإمام عليه السلام مسامحة ثانية مشتملة علىٰ المسامحة الأُولىٰ، وهو عدم إطلاق

والاطّلاع علىٰ تعريفات الفريقين، واستدلالات الخاصّة، وأكثر العامّة علىٰ حجّية الإجماع، يوجبُ القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح وبنائه علىٰ المسامحة؛ لتنزيل وجود من خرج عن هذا الإتفاق منزلة عدمه، كما عرفت من السيّد والفاضلين: من أنّ كلّ جماعة قلّت أو كثرت عُلِمَ دخولُ قول الإمامعليه السلام فيهم، فإجماعُهُم حجّةٌ.

ويكفيك في هذا ما سيجيء من المحقّق الثاني في تعليق الشرائع من: «دعوىٰ الإجماع علىٰ أنّ خروج الواحد من علماء العصر قادحٌ في انعقاد الإجماع» مضافاً إلىٰ ما عرفتَ من إطباق الفريقين علىٰ تعريف الإجماع باتّفاق الكلّ.

ثم إنّ المسامحة من الجهة الأُولىٰ والثانية في إطلاق لفظ الإجماع علىٰ هذا من دون

الإجماع علىٰ اتفاق الكل، فشاركت الثانية من جهة عدم إطلاق الإجماع علىٰ اتفاق الكل، وتفارق الأُولىٰ من جهة عدم دخول الإمامعليه السلام في الجماعة.

وما ذكرنا في وجه المسامحتين لعلّه أقرب إلىٰ الذهن ممّا ذكر في بعض الشروح. هذا علىٰ فرض أن يكون المشار إليه في قوله: (علىٰ هذا) هو اتفاق مَنْ عدا الإمامعليه السلام، وأمّا لو كان المشار إليه هو اتفاق مَنْ عدا الإمام، بعد ضمّ قولهعليه السلام إلىٰ أقوالهم، فيكون المعنىٰ في إطلاق الإجماع علىٰ هذا، أي: علىٰ اتفاق مَنْ عدا الإمامعليه السلام بعد ضمّ قولهعليه السلام إلىٰ أقوالهم مسامحة في مسامحة، فيكون منشأ المسامحة الأُولىٰ هو إطلاق الإجماع علىٰ غير اتفاق الكل، ولو بفرض خروج الإمامعليه السلام عنهم، ويكون منشأ المسامحة الثانية هو ضمّ قول الإمامعليه السلام إلىٰ أقوالهم، لينطبق هذا الإجماع علىٰ ماهو المصطلح عند الخاصة.

والملخّص: هو أن إطلاق الإجماع علىٰ اتفاق الكل حقيقة، ثم إطلاقه علىٰ اتفاق جماعة أحدهم الإمامعليه السلام مسامحة، ثم إطلاقه علىٰ مَن عداه بعد ضمّ قولهعليه السلام إلىٰ أقوالهم مسامحة في مسامحة.

(ويكفيك في هذا)، أي: في إطلاق الإجماع علىٰ اتفاق جماعة مسامحة (ما سيجيء من المحقّق)، حيث قال في تعليق الشرائع: إنّ خروج الواحد من علماء العصر قادح في إنعقاد الإجماع المصطلح بين الفريقين بالإجماع وإن لم يكن قادحاً في حجّية الباقي لوجود مناط الحجّية فيه.

وقوله: (ثم إنّ المسامحة من الجهة الأُولىٰ والثانية ...إلىٰ آخره)، دفع لما يمكن أن يقال:

قرينة لا ضَيْر فيها، لأنّ العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل.

نعم، لو كان نقلُ الإجماع المصطلح حجّةً عند الكلّ كان إخفاء القرينة في الكلام ـ الذي هو المرجع للغير ـ تدليساً. أمّا لو لم يكن نقلُ الإجماع حجّةً، أو كان نقلُ مطلق الدليل القطعيّ حجّةً، لم يلزم تدليسٌ أصلاً.

ويظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم، حيث إنّه بعد أن ذكر أنّ حجّية الإجماع إنّما هي لاشتماله علىٰ قول المعصوم، واستنهض بكلام المحقّق الذي تقدّم واستجوده، قال:

من أنّ الإجماع حقيقة في اتفاق الكل، وإطلاقه علىٰ اتفاق جماعة أحدهم الإمام مجاز ومسامحة، كما هو مقتضىٰ المسامحة من الجهة الأُولىٰ، وكذلك إطلاقه علىٰ مَنْ عدا الإمام، كما هو مقتضىٰ المسامحة من الجهة الثانية، فيجب علىٰ مُدّعي الإجماع نصب القرينة لو أراد من الإجماع غير اتفاق الكل، مع أنّه لم ينصب قرينة أصلاً.

فأجاب المصنّف عن هذا الإشكال بقوله: ثم إنّ المسامحة في إطلاق الإجماع كذلك **(لا ضَيْر فيها)**، أي: في هذه المسامحة؛ وذلك أنّ الضرر المانع عن إطلاق الإجماع علىٰ هذا المعنىٰ المسامحي من دون قرينة هو لزوم التدليس بالنسبة إلىٰ المخاطب، والتدليس منتفٍ في المقام **(لأنّ العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل)**، لا للمخاطب، لأنّ الإجماع حجّة للمستدل لا للمخاطب، إذ ناقل الإجماع لا ينقله ليتمسّك به الغير، بل يذكره مستدلاً به.

فإذا قطع شخص بقول الإمام، جاز له الاستدلال، سواء كان منشأ قطعه اتفاق الكل، أو اتفاق جماعة أحدهم الإمام، أو اتفاق مَن عدا الإمام الكاشف عن قوله؛ لطفاً أو تقريراً أو حدساً.

والحاصل أنّه يجوز لمدّعي الإجماع الاستدلال به من دون نصب قرينة ولا يلزم التدليس لعدم كونه حجّة للمخاطب مطلقاً.

(نعم، لو كان نقل الإجماع المصطلح حجّةً عند الكل، كان إخفاء القرينة في الكلام ـ الذي هو المرجع للغير ـ تدليساً)، فلا يجوز للناقل أن ينقله من دون نصب قرينة، لو أراد من الإجماع غير اتفاق الكل.

(ويظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم) ويظهر ممّا ذكرنا ـ من جواز إطلاق

«والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل وتساهلهم في دعوىٰ الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة، حتّىٰ جعلوه عبارة عن اتّفاق جماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرىٰ عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جليّة ولا دليل لهم علىٰ الحجّية يعتدّ به» انتهىٰ.

وقد عرفتَ أنّ مساهلتهم وتسامحهم في محلّه، بعد ما كان مناطُ حجّية الإجماع الاصطلاحيّ موجوداً في اتّفاق جماعة من الأصحاب وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الإجماع، لما عرفت من التحفّظ علىٰ عناوين الأدلّة المعروفة بين الفريقين.

إذا عرفتَ ماذكرنا فنقول: إنّ الحاكي للاتّفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق، أو مضافاً إلىٰ المسلمين، أو الشيعة، أو أهل الحقّ، أو غير ذلك، ممّا يمكن أن يراد به دخولُ الإمامعليه السلام في المجمعين.

الإجماع علىٰ المعنىٰ المسامحي من دون لزوم التدليس ـ الإشكال في كلام صاحب المعالم، حيث يظهر من كلامه عدم صحة إطلاق الإجماع علىٰ اتفاق جماعة، وعدم حجّية هذا القسم من الإجماع، بل الإجماع هو اتفاق الكل.

فإطلاقه علىٰ اتفاق جماعة ـ من دون نصب قرينة جليّة ـ يكون ناشئاً عن غفلة جمع من الأصحاب، ولا دليل لهم علىٰ الحجّية يعتدّ به، إذ لا يحصل العلم بدخول الإمامعليه السلام فيهم، ولا يكشف به قول الإمامعليه السلام؛ لأنّه ليس من الممتنع أن يكونوا خاطئين في دليلهم.

هذا ملخص ما أفاده صاحب المعالم مع توضيح منّا، ولكن قد عرفت أنّ مسامحتهم في إطلاق الإجماع علىٰ غير اتفاق الكل صحيحة وفي محلها، فما ذكره صاحب المعالم من عدم الصحه مردود.

(إذا عرفت ماذكرنا) من تقديم الأمرين، الذي كان حاصل الأمر الأول هو حجّية الأخبار الحسّية دون الحدسيّة، وحاصل الأمر الثاني هو أنّ الإجماع؛ هو اتفاق جميع العلماء في عصر واحد، وقد يطلق مسامحة علىٰ اتفاق جماعة أحدهم الإمامعليه السلام، أو علىٰ اتفاق مَن عدا الإمام الكاشف عن قولهعليه السلام، فلابدّ أن نرىٰ أنّ نقل ناقل الإجماع من أي قسم من هذه الأقسام؟.

(فنقول: إنّ الحاكي للاتّفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق)، فيقول: هذا واجب إجماعاً،

وقد ينقله مضافاً إلىٰ مَن عدا الإمام عليه السلام كقول: أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام، فإنّ ظاهر ذلك مَن عدا الإمام عليه السلام، وإن كانت إرادة العموم محتملة بمقتضىٰ المعنىٰ اللغويّ، لكنّه مرجوحٌ، فإن أضاف الإجماع إلىٰ مَن عدا الإمام عليه السلام فلا إشكال في عدم حجّية نقله، لأنّه لم ينقل حجّةً، وإن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام من جهة هذا الاتّفاق.

إلّا أنّه إنّما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم ـ وهو قول الإمام عليه السلام ـ حتىٰ يدخل في نقل الحجّة وحكاية السنّة بخبر الواحد.

نعم، لو فرض أنّ السبب المنقول ممّا يستلزم عادةً موافقةَ قول الإمام عليه السلام، أو وجود دليل ظنّي معتبر حتّىٰ بالنسبة إلينا أمكن إثباتُ ذلك السبب المحسوس بخبر العادل، والانتقالُ منه إلىٰ لازمه، لكن سيجيء بيانُ الإشكال في تحقّق ذلك.

أو الحكم الفلاني كذا للإجماع.

(أو مضافاً إلىٰ المسلمين) حيث يقول: هذا الحكم كذا بإجماع المسلمين، أو غير هذا التعبير من التعبيرات التي يمكن أن يكون الإمام داخلاً في المجمعين.

(وقد ينقله مضافاً إلىٰ مَن عدا الإمام عليه السلام) كقوله: أجمع علىٰ هذا الحكم فقهاء أهل البيت (فإن ظاهر ذلك)، أي: هذا اللفظ هو (مَن عدا الإمام عليه السلام) (فإن أضاف الإجماع إلىٰ مَن عدا الإمام عليه السلام فلا إشكال في عدم حجّية نقله) وذلك؛ لعدم نقله ما هو الحجّة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل وإن حصل للناقل العلم بصدورالحكم عن الإمام عليه السلام، ولكن هذا العلم حجّة له، لا لمن نقل إليه.

(نعم، لو فرض أن السبب المنقول ممّا يستلزم عادة موافقة قول الإمام عليه السلام)، أي: لو كان السبب المنقول مستلزماً لموافقة قول الإمام، أو وجود دليل معتبر عند الكل، كما لو كان بلفظ: إتفق علماء جميع الأعصار في جميع الأمصار علىٰ الحكم (أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل)؛ لأجل كونه مشمولاً لأدلة حجّية خبر العادل، ثم الانتقال من هذا السبب إلىٰ لازمه، وهو الحجّة الواقعية في فرض كون اللّازم قول الإمام، أو الحجّة الظاهرية في فرض كون اللّازم دليلاً معتبراً.

ولكن الإشكال في تحقّق هذا القسم من السبب؛ إذ لم يتمكّن أحد من العلماء من

وفي حكم الإجماع المضاف إلىٰ مَن عدا الإمام، الإجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف، كما يقال: خُرء الحيوان غير المأكول ـ غير الطير ـ نجسٌ إجماعاً، وإنّما اختلفوا في خُرء الطير، أو يقال: إنّ محل الخلاف هو كذا، وأمّا كذا فحكمه كذا إجماعاً، فإنّ معناه في مثل هذا كونُه قولاً واحداً.

وأضعفُ ممّا ذكر نقلُ عدم الخلاف وأنّه ظاهرُ الأصحاب، أو قضيّةُ المذهب وشبهُ ذلك. وإن أطلق الإجماع أو أضافه علىٰ وجه يظهر منه إرادة المعنىٰ المصطلح المتقدم ولو مسامحةً؛ لتنزيل وجود المخالف منزلةَ العدم؛ لعدم قدحه في الحجّية. فظاهر الحكاية كونها حكايةً للسنّة، أعني حكمَ الإمام، لما عرفت من أنّ الإجماع الاصطلاحيّ متضمّن لقول

تحصيل أقوال العلماء كذلك.

(وفي حكم الإجماع المضاف إلىٰ مَن عدا الإمام الإجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف)

إنّ الإجماع المطلق إذا ذكر في مقابل الخلاف يكون في حكم الإجماع المضاف إلىٰ مَن عدا الإمام في عدم الحجّية.

فكما أنّ الإجماع المضاف إلىٰ مَن عدا الإمام لم يكن حجّة، كذلك الإجماع بقول مطلق، إذا ذُكِرَ في مقابل الخلاف، لم يكن حجّة؛ لأنّ وقوعه في مقابل الخلاف قرينة علىٰ كون المراد منه مجرد نفي الخلاف لا نقل قول الإمام، والأمثلة موجودة في المتن.

(وأضعف ممّا ذكر)، أي: من إضافة الإجماع إلىٰ مَن عدا الإمام، أو نقل الإجماع في مقابل الخلاف، هو: (نقل عدم الخلاف)؛ إذ المراد منه: هو نفي الخلاف فقط لا نقل قول الإمام. هذا تمام الكلام في أقسام نقل الإجماع.

ثم يشير إلىٰ حكمها من حيث الحجّية وعدمها بقوله:

(وإن أطلق الإجماع) وهو: القسم الأول. (أو أضافه علىٰ وجه) وهو: القسم الثاني (يظهر منه إرادة المعنىٰ المصطلح المتقدم)، وهو اتفاق العلماء في عصرٍ، أحدهم الإمام إلىٰ أن قال المصنّف: (فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنّة)، أي: قول الإمام، وذلك لما تقدم من أنّ الإجماع في اصطلاح الإمامية هو: اتفاق الكل، أو الجماعة أحدهم الإمام، دخولاً فيهم، أو ضَمُّ قوله إلىٰ أقوالهم، وعلىٰ كل تقدير يدخل في الخبر والحديث؛ لأنّ الحديث هو: نقل قول المعصوم بعنوان الخبر والرواية، والإجماع ـ أيضاً ـ هو نقل قول

الإمامعليه السلام فيدخل في الخبر والحديث.

إلّا أنّ مستندَ علم الحاكي بقول الإمامعليه السلام أحد أُمور:

أحـدها: الحسّ، كما إذا سمع الحكم من الإمامعليه السلام، في جملة جماعة لا يـعرف أعـيانهم، فيحصل له العلمُ بقول الإمامعليه السلام. وهذا في غاية القلّة، بل نعلم جزماً أنّه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع، كالشيخين والسيّدين وغيرهما.

ولذا صرّح الشيخ في العدّة ـ في مقام الردّ علىٰ السيّد، حيث أنكر الإجماع من بـاب وجوب اللطف ـ بأنّه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصّلُ إلىٰ مـعرفة مـوافـقة الإمـام

المعصوم بعنوان: اتفق العلماء علىٰ كذا.

إلّا أنّ الاتّفاق الكاشف عن قول الإمامعليه السلام لم يكن مشمولاً لأدلة الأخبار، إذ هذه الأدلة كما تقدّم ذكرها تفصيلاً تدل علىٰ حجّية الأخبار الحسّية، وناقل الإجماع ينقل قول الإمامعليه السلام عن حدس.

وبيان ذلك: إنّ مستند علم ناقل قول الإمامعليه السلام بعنوان الإجماع لايخلو عن أحد أُمور، كما أشار إليها المصنّفرحمه الله بقوله:

(أحدها: الحسّ) كما هو المعروف عند القدماء (كما إذا سمع الحكم من الإمامعليه السلام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم) كانوا جميعهم في عصر واحد، أو طائفة منهم. وهذا الطريق وإن كان ممكناً إلّا أنّه في غاية الندرة والقلّة.

ثم يقول المصنّفرحمه الله: بل نعلم جزماً أنّ هذا القسم من الإجماع لم يتفق لأحد من ناقليه، بل نقل اتفاق جماعة، أحدهم الإمامعليه السلام، ظاهر بزمان حضور الإمام، لأنّهعليه السلام، كان في ذلك الزمان يجالس الناس، فكان نقل اتفاق جماعة، أحدهم الإمامعليه السلام ممكناً لناقل الإجماع. وأمّا في زمن غيبة الإمامعليه السلام عن الناس وعدم اجتماعه معهم، فإنّ نقل اتفاق جماعة، أحدهم الإمامعليه السلام بعيد.

(ولذا صرّح الشيخرحمه الله في العدّة في مقام الردّ علىٰ السيد، حيث أنكر الإجماع من باب وجوب اللطف)، إذ لأجل عدم اتفاق سماع الحكم من الإمام لحاكي الإجماع.

(صرّح الشيخ) في كتاب العدة، ردّاً علىٰ السيد حيث أنكر الإجماع اللطفي وأثبته من باب الدخول (بأنّه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصّل إلىٰ مـعرفة مـوافـقة الإمـامعليه السلام

للمجمعين.

الثاني: قاعدةُ اللطف، علىٰ ما ذكره الشيخ في العدّة، وحكىٰ القول به عن غيره من المتقدمين. ولا يخفىٰ أنّ الإستناد إليه غير صحيح، علىٰ ما ذكره في محلّه، فإذا علم استنادُ الحاكي إليه فلا وجهَ للاعتماد علىٰ حكايته. والمفروض أنّ إجماعات الشيخ كلَّها مستندةٌ إلىٰ هذه القاعدة، لما عرفت من كلامه المتقدم عن العدّة، وستعرف منها ومن غيرها من كتبه.

فدعوىٰ مشاركته للسيّد ـ في استكشاف قول الإمام، من تتّبع أقوال الأمّة واختصاصه بطريق آخر مبنيّ علىٰ وجوب قاعدة اللطف ـ غير ثابتة، وإن ادّعاها بعضٌ،

للمجمعين)، فيظهر من هذا الكلام انحصار طريق معرفة موافقة الإمام بقاعدة اللطف.

(الثاني: قاعدة اللطف، علىٰ ما ذكره الشيخ في العدّة)، أي: الأمر الثاني، إذ يمكن أن يكون مستند علم الحاكي لقول الإمام قاعدة اللطف، كما يظهر من الشيخ.

ثم يقول المصنّف: (لايخفىٰ أنّ الإستناد إليه غير صحيح، علىٰ ماذكره في محلّه)، وذلك أنّه ليس الواجب علىٰ الإمام إلّا بيان الأحكام الشرعية بطرق متعارفة وقد بيّنها كذلك، ثم طرأ الاختفاء لبعض الأحكام من الجهات الخارجة عن كون الإمام دخيلاً فيها، فكيف يجب عليه بيان الحق من باب اللطف الغير المتعارف، ولو بإلقاء الخلاف بين المجمعين؟!

فلا يجب علىٰ الإمام بيان الأحكام بطريق غير متعارف وهو قاعدة اللطف، ولذلك تكون هذه القاعدة باطلة لكونها طريقة غير متعارفة، وبالنتيجه يحكم ببطلان كل إجماع يبتني عليها.

(والمفروض أنَّ إجماعات الشيخ كلّها مستندة إلىٰ هذه القاعدة، لما عرفت من كلامه المتقدم عن العدّة) حيث قال: لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصّل إلىٰ معرفة موافقة الإمام للمجمعين، فتكون هذه الإجماعات باطلة، كما أشار إلىٰ بطلانها المصنّف بقوله: (فإذا علم استناد الحاكي إليه فلا وجه للاعتماد علىٰ حكايته).

قوله: (فدعوىٰ مشاركته للسيّد في استكشاف قول الإمام، من تتبع أقوال الأمّة واختصاصه بطريق آخر مبنيٌّ علىٰ وجوب قاعدة اللطف) دفع لما يمكن أن يقال: من أنّ إجماعات الشيخ كلّها ليست مستندة إلىٰ قاعدة اللطف حتىٰ تكون باطلة، بل بعضها

فانّه‌ﷺ قال في العدّة ـ في حكم ماإذا اختلفت الإماميّة علىٰ قولين يكون أحدُ القولين قول الإمام‌ﷺ، علىٰ وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلّهم علىٰ خلافه ـ: «إنّه متىٰ اتفق ذلك، فإن كان علىٰ القول الذي انفرد به الإمام‌ﷺ، دليلٌ من كتاب أو سنّة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالةُ علىٰ ذلك؛ لانّ الموجود من الدليل كافٍ في إزاحة التكليف،

مبنيٌّ علىٰ الدخول الذي ذهب إليه السيّد وغيره من القدماء، فيكون للشيخ‌ﷺ طريقان: طريق يختصّ به وهو قاعدة اللطف، وطريق مشترك بينه وبين السيد، وهو دخول الإمام في المجمعين، فأجاب عن هذه الدعوىٰ بقوله: (غير ثابتة).

ثم منشأ توهّم مشاركة الشيخ‌ﷺ مع السيّد أمران مستفادان من كلام الشيخ‌ﷺ في مواضع متعدّدة:

أحدهما: إنّه قد صرح في العدّة في‌بحث حجّية خبر الواحد بعدم قدح خروج معلوم النسب في حجّية الإجماع، فيناسب كلامه هذا طريقة الدخول لا طريقة قاعدة اللطف.

وثانيهما: إنّه قد صرح في مواضع من بحث حجّية الإجماع بدخول قول المعصوم‌ﷺ في المجمعين:

منها: قوله: فمتىٰ اجتمعت الأُمّة علىٰ قول، فلابدّ من كونها حجّة لدخول الإمام‌ﷺ في جملتها.

ومنها: قوله: فإنّ لاعتبارنا الإجماع فائدة معلومة، وهي أن لا يتعيّن لنا قول الإمام‌ﷺ في كثير من الأوقات، فيحتاج حينئذٍ إلىٰ اعتبار الإجماع، ليعلم بإجماعهم أنّ قول المعصوم‌ﷺ داخل فيهم، وغيرهما من المواضع التي لا نحتاج إلىٰ ذكرها تجنباً عن التطويل.

ومن هنا ادّعىٰ مشاركته مع السيّد بعضٌ وهو المحقّق القمي‌ﷺ، ولكن كلمات الشيخ‌ﷺ الدالّة علىٰ انحصار طريقته في قاعدة اللطف تكون صريحة، فنأخذ بها ونترك، أو نلتزم بتأويل ما ليس كذلك، فالنتيجة هي انحصار طريقته فيما ذكره المصنّف‌ﷺ من قاعدة اللطف، (لأنّ الموجود من الدليل كافٍ في إزاحة التكليف)، أي: ماهو الموجود من الدليل المقطوع سنداً من الكتاب أو السنّة بين الأُمة كافٍ في إتمام الحجّة، وإزالة التكليف عن الإمام‌ﷺ؛ لأنّ تكليف الإمام‌ﷺ هو إظهار الحق، والمفروض وجوده بين الناس، وإن لم

ومتىٰ لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور، أو إظهار مَنْ يبيّن الحقّ في تلك المسألة ـ إلىٰ أن قال ـ: وذكر المرتضىٰ عليّ بن الحسين الموسويّ أخيراً أنّه يجوز أن يكـون الحـقّ عـند الإمام، والأقوال الأُخَر كلّها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأنّا إذا كنّا نحن السبب في استتاره، فكلّ ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سببَ الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدّىٰ إلينا الحقّ الذي كان عندهُ».

قال: «وهذا عندي غير صحيح، لأنّه يؤدّي إلىٰ أن لا يصحّ الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأنّا لا نعلم دخول الإمام، فيها إلّا بالاعتبار الذي بيّناه، ومتىٰ جـوّزنا انـفراده بالقول وأنّه لا يجبُ ظهوره، مَنَعَ ذلك من الاحتجاج بالإجماع»، انتهىٰ كلامه.

ذكر في موضع آخر من العدّة: «إنّ هذه الطريقةَ ـ يعني طريقةَ السيّد المـتقدمة ـ غـيرُ

يعلموا به، فلايجب عليه اظهاره.

(ومتىٰ لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور، أو إظهار مَنْ يبيّن الحقّ في تلك المسألة) فإذا لم يكن علىٰ الحق دليل وجب علىٰ الإمام الظهور بنفسه ليبيّن الحق، أو إظهار مَنْ يبيّن الحق، ولو كان ذلك بإلقاء الخلاف بين الأُمّة.

ثم ذكر قول السيّد المرتضىٰ، المنكر لقاعدة اللطف، حيث قال: لا يجب بيان الحق من باب اللطف، بل (يجوز أن يكون الحقّ) في الواقع مع الإمام (والأقوال الأُخر كلّها باطلة).

ثم قال الشيخ رداً لما أفاده السيّد: (وهذا عندي غير صحيح)، أي: عـدم وجـوب اللطف ـ الذي قال به السيّد ـ عندي غير صحيح (لأنّه يؤدّي إلىٰ أن) لا يكـون الإجـماع حجّة، ولايكون الإستدلال بإجماع الطائفة صحيحاً أصلاً.

(لأنّا لا نعلم دخول الإمام فيها إلّا بالاعتبار الذي بيّناه) وهو أن لا يحصل لنا العلم بدخول الإمام في الطائفة الّا بالاعتبار الذي بيّناه، وهو اللطف، فالقطع بموافقة قوله لقولهم يحصل بقاعدة اللطف لا بكون الإمام داخلاً فيهم بشخصه، كما توهّمه السيّد، وغيره من المتقدمين.

ثم قـوله: (ومتىٰ جوّزنا انفراده بالقول وأنّه لا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحـتجاج بالإجماع) صريح في كون مبنىٰ الإجماع عنده، قاعدة اللطف.

مرضيّة عندي، لأنّها تؤدي إلىٰ أن لا يُستدل بإجماع الطائفة أصلاً، لجواز أن يكون قولُ الإمام عليه السلام مخالفاً لها، ومع ذلك لا يجب عليه إظهارُ ماعنده»، انتهىٰ.

وأصرحُ من ذلك في انحصار طريق الإجماع ـ عند الشيخ ـ فيما ذكره من قاعدة اللطف، ما حكي عن بعضٍ أنّه حكاه عن كتاب التهذيب [التمهيد] للشيخ: «إنّ سيّدنا المرتضىٰ قدس سره، كان يذكر كثيراً أنّه لا يمتنع أن تكون هنا أُمورٌ كثيرة غير واصلة إلينا علمُها مُودَعٌ عند الإمام عليه السلام وإن كتمها الناقلون، ولا يلزم مع ذلك سقوطُ التكليف عن الخلق ـ إلىٰ أن قال ـ:

وقد اعترضنا علىٰ هذا في كتاب العدّة في أُصول الفقه، وقلنا: هذا الجوابُ صحيحٌ لو لا ما نستدلّ في أكثر الأحكام علىٰ صحّته بإجماع الفرقة، فمتىٰ جوّزنا أن يكون قولُ

(وأصرحُ من ذلك في انحصار طريق الإجماع ـ عند الشيخ رحمه الله ـ فيما ذكره من قاعدة اللطف، ما حكي عن بعضٍ أنّه حكاه عن كتاب التهذيب [التمهيد] للشيخ قدس سره) وملخّص ما أفاده الشيخ قدس سره في التمهيد، هو أنّه نقل قول السيد المرتضىٰ قدس سره، حيث أنكر وجوب اللطف، بقوله:

(أنّه لا يمتنع أن تكون هنا أُمورٌ كثيرة غير واصلة إلينا ـ إلىٰ أن قال ـ: ولا يلزم مع ذلك)، أي: من عدم وصول تلك الأُمور إلينا (سقوط التكليف عن الخلق).

وهذا الكلام من السيّد يكون صريحاً في عدم وجوب اللطف لأنّ مقتضىٰ قاعدة اللطف هو عدم جواز انفراد الإمام عليه السلام بالقول؛ لئلّا يلزم كون جميع الأُمّة في خطأ وباطل، بل يجب عليه عليه السلام الظهور، أو إظهار الحق ولو بإلقاء الخلاف بينهم.

وصريح كلام السيّد قدس سره يكون في جواز انفراد الإمام عليه السلام بالقول، ولا يجب عليه إظهار الحق لأنّه قد بيّن ما يحتاج إلىٰ البيان، ثم كتمه الناقلون للآثار والأخبار، فيكون ما أفاده السيّد مستلزماً لنفي وجوب اللطف.

ولهذا يعترض عليه الشيخ قدس سره بقوله: (وقد اعترضنا علىٰ هذا)، أي: ما ذكره السيّد من عدم وجوب اللطف (وقلنا: هذا الجواب) عن وجوب اللطف (صحيح)؛ لأنّ مقتضىٰ القاعدة هو عدم وجوب اللطف كما في كلام السيد رحمه الله (لولا مانستدل في أكثر الأحكام علىٰ صحّته بإجماع الفرقة).

والشاهد من كلامه الذي يدل علىٰ انحصار طريق الإجماع عنده في قاعدة اللطف هو

الإمام، خلافاً لقولهم ولا يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون قولُ الإمام خارجاً عن قول من تظاهر بالإمامة، ومع هذا لا يجب عليه الظهور، لأنّهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا يمكننا الاحتجاجُ باجماعهم أصلاً» انتهىٰ.

فانّ صريحَ هذا الكلام أنّ القادح في طريقة السيّد منحصرٌ في استلزامها رفع التمسّك بالاجماع، ولا قادح فيها سوىٰ ذلك، ولذا صرّح في كتاب الغيبة بأنّهـا قـويّة تـقتضيها الأُصول. فلو كان لمعرفة الإجماع وجواز الاستدلال به طريقٌ آخر غير قاعدة وجوب إظهار الحقّ عليه لم يبق ما يقدح في طريقة السيّد، لاعتراف الشيخ بصّحتها، لولا كونها مانعةً عن الاستدلال بالإجماع.

ثمّ إنّ الاستناد إلىٰ هذا الوجه ظاهرٌ من كلّ من اشترط في تحقّق الإجماع عدمَ مخالفة أحد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد، والمحقق الثاني، قال في الإيضاح في مسألة ما يدخل في المبيع:

هذا الكلام، لأنّ المستفاد من كلامه هذا هو صحة كلام السيّد في نفي وجوب اللطف لو لم يكن قادحاً بالاستدلال بإجماع الفرقة الحقّة، ولكنه لمّا كان قادحاً للإجـماع قـلنا: بـعدم صحة مقالة السيّد.

فيكون ردّ كلام السيّد والقدح فيه منحصراً في كونه مستلزماً لرفع التمسّك بالإجماع، فلو لم يكن طريق الشيخ منحصراً في قاعدة اللطف (لم يبق ما يقدح في طريقة السيّد، لاعتراف الشيخ بصّحتها، لولا كونها مانعة عن الاستدلال بالإجماع).

(ثم إنّ الاستناد إلىٰ هذا الوجه)، أي: قاعدة اللطف (ظاهر من كلّ من اشترط في تحقّق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد ... إلىٰ آخره) لايشـترط عدم مخالفة أحد في الإجماع الدخولي؛ لأنّ الملاك فيه دخول الإمام في المجمعين، فيتحقّق باتّفاق جماعة قَلّتْ أو كثرت إذا علم دخول الإمام فيهم، فلا يضرّ بـالإجماع مخالفة معلوم النسب.

وهكذا لا يشترط عدم المخالفة في الإجماع الحدسي لأنّه عبارة عن اتّفاق جـماعة بحيث يستحيل خطأهم جميعاً، وعدم وصولهم إلىٰ حكم الإمام عادة.

وأمّا الإجماع اللطفي؛ فيشترط فيه عدم المخالفة، إذ مـع وجـود المـخالف ولو كـان

«إنّ من عادة المجتهد إذا تغيّر اجتهاده إلىٰ التردّد أو الحكم بخلاف ما اختاره أوّلاً، لم يبطل ذكر الحكم الأوّل، بل يذكر ما أدّىٰ إليه اجتهادُه ثانياً في موضع آخر، لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأوّل علىٰ خلافه، وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني علىٰ كلّ

معلوم النسب لا يجب اللطف، لأنّ ملاك وجوب اللطف هو عدم وجود الحقّ بين الأُمّة، فيجب علىٰ الإمامعليه السلام إظهاره ولو بإلقاء الخلاف بينهم.

ومع وجود المخالف يكون الحقّ موجوداً؛ أمّا في المجمعين أو مع المخالف فلا يجب اللطف، إذ لابدّ في الإجماع اللطفي من اتفاق جميع أهل العصر، لينكشف من هذا الاتفاق موافقة الإمامعليه السلام لهم، وإلّا يجب عليهعليه السلام إظهار الحقّ، ولو بإلقاء الخلاف بينهم.

فكل من يشترط في الإجماع اتّفاق جميع العلماء في عصر يكون إجماعه مبنيّاً علىٰ قاعدة اللطف، ولايعتني بهذا القسم من الإجماع.

(قال في الإيضاح في مسألة ما يدخل في المبيع:)، كأبواب البيت وثياب العبد، ومجاري المياه في المزارع **(إنّ من عادة المجتهد إذا تغيّر اجتهاده إلىٰ التردّد أو الحكم بخلاف ما اختاره أوّلاً، لم يبطل ذكر الحكم الأوّل، بل يذكر ما أدّىٰ إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر).**

وتترتب علىٰ ذكر الاجتهادين فوائد، لابدّ من بيانها إجمالاً، قبل بيانها تفصيلاً، فنقول:

إنّ الفائدة الأُولىٰ: هي عدم إنعقاد إجماع أهل عصر اجتهاده الأُول علىٰ خلافه.

والثانية: هي عدم انعقاد إجماع أهل عصر اجتهاده الثاني علىٰ طبق اجتهاده الأُول، ولا علىٰ طبق اجتهاده الثاني.

والثالثة: هي عدم حصول مبطل لاجتهاده الأُول باجتهاده الثاني.

وأمّا بيانها تفصيلاً فيحتاج إلىٰ فروض ثلاث:

الأول: هو فرض مجتهد قد أدرك عصرين.

والثاني: نفرض أنّ العلماء في العصر السابق ذهبوا إلىٰ وجوب صلاة الجمعة وهذا المجتهد ذهب إلىٰ حرمتها.

والثالث: إنّ العلماء في العصر اللّاحق ذهبوا إلىٰ حرمة الجمعة، وتغيّر اجتهاد هذا الشخص من الحرمة إلىٰ الوجوب، فيكون مخالفاً لمعاصريه في كلا العصرين.

فإذا عرفت هذه الفروض، نقول: إنّه يترتب علىٰ ذكر اجتهاده الأُول ـ وهو فتواه بحرمة

واحد منها، وأنّه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطلٌ للأوّل، بل معارضٌ لدليله مساوٍ له» انتهىٰ.

وقد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف، وظاهره الانطباق علىٰ هذه الطريقة، كما لا يخفىٰ.

الجمعة ـ فائدة عدم انعقاد الإجماع علىٰ خلاف اجتهاده الأول، أي: علىٰ خلاف الحرمة؛ لأنّ فتواه بالحرمة في العصر السابق يكون مانعاً عن الإجماع علىٰ الخلاف، فعليه أن يذكر اجتهاده الأول ليكون دليلاً علىٰ عدم انعقاد الإجماع، من أهل العصر الأول، علىٰ خلاف اجتهاده الأول. ثم يذكر اجتهاده الثاني فيموضع آخر ليكون دليلاً علىٰ عدم انعقاد الإجماع في العصر الثاني علىٰ طبق اجتهاده الأول، وهو الحرمة، ولا علىٰ طبق اجتهاده الثاني، وهو وجوب الجمعة.

وأمّا عدم انعقاد الإجماع علىٰ طبق اجتهاده الأول، وهو حرمة الجمعة، فلأجل كون ذهاب معاصريه في السابق إلىٰ الوجوب، وهو مخالف للحرمة، ثم عدم انعقاد الإجماع علىٰ طبق اجتهاده الثاني وهو الوجوب، فلأجل ذهاب معاصريه في العصر اللّاحق إلىٰ حرمة الجمعة، وهو مخالف للوجوب، فيترتّب علىٰ ذكر اجتهاديه، أي: الأول والثاني، عدم انعقاد الإجماع علىٰ طبق كلا الاجتهادين.

ثم لو لم يذكر اجتهاده الأول لتوهّم انعقاد الإجماع من أهل العصر السابق علىٰ وجوب الجمعة، ويترتّب علىٰ ذكر اجتهاده الأول ـ أيضاً ـ فائدة عدم حصول مبطل في الأول، بل دليل اجتهاده الثاني كان معارضاً لدليل اجتهاده الأول، وكان دليل اجتهاده الثاني أرجح من دليل اجتهاده الأول، فيكون وجهاً لعدوله من الأول إلىٰ الثاني و(مساوٍ له)، أي: دليل اجتهاده الثاني كان مساوياً لدليل الأول في كون كلاهما ظنياً، فيكون وجهاً لتغيّر اجتهاده الأول إلىٰ التردّد.

فما يظهر من كلام الفخر في الإيضاح هو: إنّ مخالفة واحد يكون مضراً في انعقاد الإجماع، فيكون ماذكره ظاهراً في كون الإجماع مبنيّاً علىٰ قاعدة اللطف (وقد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف) والمستفاد من ظاهر هذا الكلام؛ إن خلاف الواحد يكون مانعاً من تحقّق الإجماع، فينطبق هذا الإجماع علىٰ

وقال في الذكرىٰ: «ظاهرُ العلماء المنعُ عن العمل بقول الميت، محتجّين بأنّه لا قول للميّت؛ ولهذا ينعقد الإجماعُ علىٰ خلافه ميّتاً».

واستدل المحقّق الثاني في حاشية الشرائع:«علىٰ أنّه لا قولَ للميّت بالإجماع، علىٰ أنّ خلافَ الفقيه الواحدّ لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتداداً بقوله واعتباراً بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد، وصار قولهُ غيرَ منظور إليه ولا يعتّد به» انتهىٰ.

وحكي عن بعض أنّه حكىٰ عن المحقّق الداماد أنّه، قال في بعض كلام له، في تفسير النعمة الباطنة:«إنّ من فوائد الإمام ـ عجّل الله فرجه ـ أن يكون مستنداً لحجّية إجماع أهل الحلّ والعقد من العلماء علىٰ حكم من الأحكام، إجماعاً بسيطاً في أحكامهم الإجماعيّة

الإجماع اللطفي.

ثم يذكر المصنّف قول الشهيد حيث (قال في الذكرىٰ: ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت، محتجّين بأنّه لا قول للميت؛ ولهذا ينعقد الإجماع علىٰ خلافه ميّتاً)، ووجه عدم جواز العمل بقول الميت؛ إنّه لا قول له أصلاً، والشاهد علىٰ ذلك أنّه لا ينعقد الإجماع علىٰ خلافه مادام حياً، فإذا مات ينعقد الإجماع علىٰ خلافه.

مثلاً: إذا ذهب علماء عصر إلىٰ وجوب الجمعة، وأفتىٰ واحد منهم علىٰ حرمتها، فما دام حيّاً لم ينعقد الإجماع علىٰ وجوب الجمعة، وإذا مات يصير الوجوب إجماعياً فيكون هذا أقوىٰ شاهد علىٰ عدم اعتبار قول الميت، واستدل المحقّق بعين ماذكرناه، فلا حاجة لذكره.

وما يناسب المقام هو أنّ ظاهر كلام الشهيد والمحقّق في أنّ وجود مخالف واحد موجب لعدم انعقاد الإجماع، هو كون هذا الإجماع منهما مبنيّاً علىٰ طريقة اللطف.

(وحكي عن بعض أنّه حكىٰ عن المحقّق الداماد أنّه قال في بعض كلام له، في تفسير النعمة الباطنة: إن من فوائد الامام ـ عجل الله فرجه ـ أن يكون مستنداً لحجّية إجماع أهل الحلّ والعقد ... إلىٰ آخره).

قال المحقّق الداماد: هذا الكلام في جواب الإشكال علىٰ وجود إمام العصر والزمان ـ عجّل الله فرجه الشريف ـ وبيان الإشكال: إنّ العقيدة بوجود الإمام وأنّه غائب عنّا

وحجّية إجماعهم المركّب في أحكامهم الخلافيّة فإنّه ـ عجّل الله فرجه ـ لا ينفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلٰهية أن يكون في المجتهدين المختلفين ـ في المسألة المُختلَفِ فيها ـ من علماء العصر من يوافق رأيهُ رأي إمام عصره وصاحب أمره ويطابق قولُهُ قولَه، وإن لم يكن ممّن نعلمه بعينه ونعرفه بشخصه» انتهىٰ.

وكأنّه لأجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيدُ في الذكرىٰ إلىٰ توجيه الإجماعات التي ادّعاها جماعةٌ في المسائل الخلافيّة مع وجود المخالف فيها بإرادة غير المعنىٰ الاصطلاحي من

ثم يظهر بإذن الله ويملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً غير خال من الإشكال، بل وجوده كذلك يكون عبثاً وبلا فائدة؛ لأنّ الله تعالىٰ قادر علىٰ أن يخلق الإمام عليه السلام متىٰ شاء وأراد أن يملأ الأرض قسطاً وعدلاً من دون حاجة إلىٰ وجوده قبل ذلك.

فأجاب المحقّق الداماد عن هذا الإشكال بما حاصله: إنّ وجوده لا يخلو عن فائدة، بل يترتب عليه فوائد ظاهرية وباطنية.

وأمّا الظاهرية فواضحة لا تحتاج إلىٰ البيان لأنّا ننتفع من وجوده بجميع المزايا، منها: أخذ الأحكام منه عليه السلام، وأن يكون مستنداً لحجّية الإجماع، بأن يكون الإمام عليه السلام مدركاً لإجماعهم إجماعاً بسيطاً كالإجماع علىٰ تنجّس الماء القليل بالملاقاة. وهكذا يكون مدركاً لإجماعهم المركّب الحاصل في أحكامهم الخلافية، كاختلافهم في ردّ المشتري الأمَة الباكرة بعد الوطء، حينما وجد فيها عيباً، فقيل بعدم جواز الردّ مطلقاً، وقيل بجوازه مع الأرش. فيحصل من هذين القولين الإجماع علىٰ عدم جواز ردّها مجاناً، إلىٰ أن قال:

(فإنّه ـ عجّل الله فرجه ـ لا ينفرد بقول) والشاهد في المقام هو هذا الكلام؛ لأنّ عدم انفراد الإمام عليه السلام بالقول مبنيٌّ علىٰ طريقة اللطف، إذ يجب عليه عليه السلام إظهار الحق. فالمستفاد من كلامه هذا، أنه يكون قائلاً بالإجماع اللطفي.

(وكأنّه لأجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرىٰ إلىٰ توجيه الإجماعات... إلىٰ آخره) وتوجيه الشهيد الإجماعات المدّعاة في المسائل الخلافية بأنّ المراد منها غير المعنىٰ الاصطلاحي، لعلّه يكون لرعاية طريقة اللطف؛ لأنّ الإجماع الدخولي أو الحدسي لم يكن مشروطاً بعدم الخلاف.

فلمّا كان الإجماع عنده مبنيّاً علىٰ قاعدة اللطف، وجّه هذه الإجماعات بأنّ المراد منها؛

الوجوه التي حكاها عنه في المعالم، ولو جامع الإجماع وجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن داعٍ إلىٰ التوجيهات المذكورة مع بعدها أو أكثرها.

الثالث من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدّعي الإجماع: الحدسُ، وهذا علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريقٍ لو علمنا به ما خطّأناه في استكشافه، وهذا علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يحصل له الحدس الضروري من مبادئ محسوسة، بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحسّ، فيكون بحيث لو حصلت لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلمُ كما حصل له.

إمّا الشهرة، وإمّا تأويل قول المخالف علىٰ وجه يمكن الجمع بينه وبين قول المجمعين، أو القول بعدم ظفر ناقل الإجماع بوجود المخالف، أو انقراض عصر المخالف.

(**ولو جامع الإجماع وجود**) المخالف (**لم يكن**) للشهيد (**داعٍ إلىٰ التوجيهات المذكورة مع بعدها**)، أي: التوجيهات المذكورة، فإنّ إرادة الشهرة من الإجماع بعيدة، وكذا التأويل بالجمع بين قول المخالف والمجمعين بعيد جداً، وهكذا الباقي.

(**الثالث من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدّعي الإجماع: الحدسُ، وهذا علىٰ وجهين: أحدهما: أن يحصل له الحدس الضروري** ...إلىٰ آخره).

والمراد من الحدس الضروري أن يتحدّس ناقل الإجماع بقول الإمام عليه السلام من مبادئ محسوسة، بحيث لو حصلت لغيره لتحدّس منها بقول الإمام عليه السلام، ويحصل له العلم بمقالة المعصوم عليه السلام، كما حصل لناقل الإجماع.

وذلك بأن يحدس الناقل من تتبع فتاوىٰ العلماء في جميع الأمصار، فيحصل له العلم بقول المعصوم عليه السلام، من وجدان توافق فتاوىٰ جميع أهل الفتوىٰ في مسألة من المسائل مع شدّة اختلافهم في أكثر المسائل.

ثمّ هذا الاطّلاع الحسّي لتلك الفتاوىٰ يكون سبباً لحصول العلم بمقالة الإمام عليه السلام لكلِّ أحد، ولا يعتنىٰ باحتمال الخطأ في هذا الحدس، كما لا يعتنىٰ باحتمال الخطأ في الحسّ، فيكون بمنزلة الحسّ، ونقل قول الإمام عليه السلام من ناقل الإجماع يكون بمنزلة النقل الحسّي، فتشمله أدلة الأخبار وليس الكلام فيه، وإنّما الكلام في تحقّق هذا القسم من الحدس،

ثانيهما: أن يحصل الحدسُ له من إخبار جماعة اتّفق له العلمُ بعدم اجتماعهم علىٰ الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادةً للمطابقة لقول الإمامعليه السلام، بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة أيضاً.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدّمات نظريّة واجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد، واستظهرنا ذلك منهم في موارد أُخر، وسيجيء جملة منها.

إذا عرفتَ أنّ مستند خبر المخبِر بالإجماع المتضمّن للإخبار من الإمامعليه السلام، لا يخلو من الأُمور الثلاثة المتقدّمة ـ وهي: السماع عن الإمام مع عدم معرفته بعينه، واستكشافُ

كما يأتي في كلام المصنّفرحمه الله.

(ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة) كعشرين أو ثلاثين، اتفق لناقل الإجماع العلم بعدم خطئهم، ولكن لا ملازمة بين إخبارهم وبين قول الإمامعليه السلام، حتىٰ يحصل العلم بقول الإمامعليه السلام من إخبارهم لكل أحد حصلت له هذه الأخبار.

(الثاني: أن يحصل ذلك من مقدّمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ) هذا القسم الثاني في مقابل القسم الأول، المنقسم إلىٰ القسمين، وهو أن يكون الحدس بقول الإمامعليه السلام فيه من مبادئ حدسية، كما كان في القسم الأول من مبادئ محسوسة، بأن يكون نفس الاتفاق ـ أيضاً ـ حدسياً، كأن يحدس ناقل الإجماع من اتّفاقِ معروفين من الفقهاء اتّفاقَ غير معروفين منهم، كنقل الإجماع في وجوب الفور في قضاء الفوائت، فيدّعي ناقل الإجماع بأنّ وجوب الفور إجماعي؛ لأنّ القمّيين كلّهم يقولون بالفور. وذكر الشيخان الأخبار الدالّة علىٰ الفور في كتبهما، فهما ـ أيضاً ـ قائلان به، فيكون الحكم بوجوب الفور إجماعياً. وهذا الإجماع يكون حدسياً؛ لأنّ ذكر الأخبار الدالّة علىٰ الفور والمضايقة لا يكون دليلاً علىٰ عمل من ذكرها بها، حتىٰ يكون قوله موافقاً للآخرين ليتحقّق الإجماع في المسألة.

(إذا عرفت أنّ مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمّن للإخبار من الإمامعليه السلام، لا يخلو من الأُمور الثلاثة المتقدمة) قد تحصّل ممّا ذكر أنّ طرق استكشاف قول الإمامعليه السلام، لمدّعي الإجماع ثلاثة:

الأول: دخول الإمامعليه السلام في المجمعين، فقد سمع الناقل الحكم من قول الإمامعليه السلام،

قوله من قاعدة اللطف، وحصولُ العلم من الحدس ـ وظَهَر لك أنّ الأولَ هنا غيرُ متحقّق عادةً لأحد من علمائنا المدّعين للإجماع، وأنّ الثاني ليس طريقاً للعلم فلا تُسمَع دعوىٰ مَن استند إليه، فلم يبقَ ممّا يصلح أن يكون المستند في الإجماعات المتداولة علىٰ ألسنة ناقليها إلّا الحدسُ.

وعرفت أنّ الحدس قد يستند إلىٰ مبادىء محسوسة ملزومة عادةً لمطابقة قول الإمام عليه السلام، نظير العلم الحاصل من الحواسّ الظاهرة، ونظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة، أو إلىٰ مبادىء محسوسة موجبة لعلم المدّعي بمطابقة قول الإمام عليه السلام، من دون ملازمة عادّية، وقد يستند إلىٰ اجتهادات وأنظار.

وحيث لا دليل علىٰ قبول خبر العادل المستند إلىٰ القسم الأخير من الحدس، بل ولا المستند إلىٰ الوجه الثاني، ولم يكن هناك ما يعلم به كونُ الإخبار مستنداً إلىٰ القسم الأوّل من الحدس وجب التوقّف في العمل بنقل الإجماع، كسائر الأخبار المعلوم استنادُها إلىٰ الحدس المردّد بين الوجوه المذكورة.

ولكن لا يعلمه بعينه.

والثاني: قاعدة اللطف.

والثالث: هو الحدس.

ثمّ الحدس علىٰ أقسام قد تقدّم ذكرها، فإذا كان الإجماع مبتنياً علىٰ القسم الأول وهو الدخول، يكون حجّة من دون شك، ولكن هذا الطريق غير متحقّق في زمان غيبة الإمام عليه السلام. والطريق الثاني يكون باطلاً كما تقدم إجمالاً. فلا يبقىٰ إلّا الطريق الثالث، وهو علىٰ ثلاثة أقسام، فإذا كان الإجماع مبنياً علىٰ القسم الأول منها فيكون حجّة، وإذا كان مبنياً علىٰ القسمين الأخيرين لم يكن حجّة.

فإذن يكون الطريق الثالث مردّداً بين ما هو الصحيح وغير الصحيح، ولا يُعتنىٰ بالإجماع المبتني علىٰ ما هو المشكوك صحةً، بل مقتضىٰ القاعدة في مورد الشك هو عدم الحجّية، فلابدّ من التوقف عند الشك كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله:

(وجب التوقّف في العمل بنقل الإجماع) ثم النسبة بين الإجماع الحدسي المبني علىٰ

فإن قُلتَ: ظاهِرُ لفظ الإجماع اتّفاق الكلّ، فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتّفاق الكلّ، ومن المعلوم أنّ حصول العلم بالحكم من اتّفاق الكلّ كالضروري، فحدس المخبِر مستندٌ إلىٰ مبادئ محسوسة ملزومة لمطابقة قول الإمام عليه السلام عادةً، فإمّا أن يجعل

القسم الأول من الأقسام الثلاثة وبين الإجماع اللطفي، هي كون الإجماع الحدسي أعمّ من اللطفي، لاجتماعها فيما إذا اتفق الكل علىٰ حكم من الأحكام، مع الملازمة العادية بين هذا الاتفاق وبين قول الإمام عليه السلام، ولإفتراق الإجماع الحدسي فيما إذا اتفق معظم الفقهاء مع الملازمة بين هذا الإتفاق وبين قول الإمام عليه السلام.

ثم النسبة بين الإجماع الحدسي والدخولي هي عموم من وجه؛ لاجتماعهما فيما إذا اتفق الفقهاء وكان فيهم من لا يعلم نسبه، مع الملازمة عادة بين هذا الاتفاق وبين قول الإمام عليه السلام، ولإفتراق الحدسي عن الدخولي فيما إذا لم يكن فيهم مجهول النسب، ولإفتراق الدخولي عن الحدسي فيما إذا لم تكن الملازمة عادة بين الإتفاق المذكور وبين قول الإمام عليه السلام.

ثم نفس النسبة المذكورة بين الإجماع الدخولي واللطفي، لإجتماعهما في اتفاق الكل مع مجهول النسب فيهم، والإفتراق من جانب اللطفي مع عدم مجهول النسب، والإفتراق من جانب الدخولي فيماإذا اتفق معظم الفقهاء مع وجود مجهول النسب فيهم.

(فإن قُلتَ: ظاهر لفظ الإجماع اتفاق الكل، فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتفاق الكل، ومن المعلوم أنّ حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري).

وهذا الإشكال، يرجع إلىٰ ما ذكره المصنّف رحمه الله من عدم صحة استناد الإجماع إلىٰ الطريق الأول، وهو دخول الإمام عليه السلام في المجمعين، لعدم تحقّقه في زمان الغيبة وبطلان قاعدة اللطف.

ثمّ الطريق الثالث وهو الحدس مردّد بين الصحيح وغير الصحيح، فلا يمكن الاعتماد علىٰ الإجماع المبتنىٰ عليه، فيرجع الإشكال إلىٰ ردِّ عدم الاعتماد علىٰ الإجماع المبتني علىٰ الطريق الثالث، بل يصح الاعتماد عليه؛ لأنّ الإجماع كما ذكر في أول الأمر الثاني هو اتفاق الكل في الاصطلاح.

ثمّ تقدم في الطريق الثالث أنّ الناقل إذا كان حدسه وعلمه بقول الإمام عليه السلام من اتّفاق

الحجّة نفس ما استفاده من الاتفاق، نظير الإخبار بالعدالة، وإمّا أن يجعل الحجّة إخبارهُ بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الإمامعليه السلام، ويكون نفس المخبَر به حينئذ محسوساً نظير إخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة أو الشجاعة عادةً.

وقد أشار إلىٰ الوجهين بعضُ السادة الأجلّة في شرحه علىٰ الوافية، فإنّهقدس سره لمّا

الكل الملازم عادة لموافقة قول المعصومعليه السلام، يكون إجماعه حجّة.

فعلىٰ هذا، إذا أخبر الشخص بالإجماع، فقد أخبر باتّفاق الكلّ، ومن المعلوم أنّ اتفاق الكلّ يكون ملازماً لقول الإمامعليه السلام عادةً، فيكون حدس المخبِر مستنداً إلىٰ مبادئ محسوسة ملزومة لمطابقة قول الإمامعليه السلام.

فالمتحصّل مما ذكر، أنّه يصحّ أن يكون مستند المخبِر في الإجماعات المنقولة هو الحدس الضروري.

وقد تقدّم، أنّ الإجماع المبتني علىٰ هذا القسم من الحدس يكون حجّة، فما ذكره المصنّفقدس سره من وجوب التوقف ...الخ، لا يكون صحيحاً (**فإمّا أن يجعل الحجّة نفس ما استفاده من الاتّفاق**) وهو قول الإمامعليه السلام الذي استفاده الناقل من الاتّفاق (**وإمّا أن يجعل الحجّة إخباره بنفس الاتّفاق المستلزم عادة لقول الإمامعليه السلام**) ويكون المخبَر به حينئذٍ حسّياً، فلا إشكال في حجّيته.

وبعبارة أُخرىٰ؛ إنّ نقل الإجماع يكون مشتملاً علىٰ الجهتين: إحداهما: هو نقل المسبب المنكشف، والأُخرىٰ: نقل السبب، وهو اتفاق الكل، فيمكن أن يجعل حجّة من جهة المسبب، وهو قول الإمامعليه السلام المخبر به الحدسي بالحدس الضروري، أو يجعل حجّة من جهة السبب وحدها فيكون المخبَر به حسّياً.

(**وقد أشار إلىٰ الوجهين بعض السادة ... إلىٰ آخره**) وقد أشار إلىٰ حجّية الإجماع من جهتي السبب والمسبب السيد الكاظميقدس سره.

ثم يذكر المصنّفقدس سره كلام السيد الكاظمي مع طوله، فيكون كلامه بمنزلة الجملة المعترضة بين إن قلتَ ـ أعني الإشكال ـ وبين قلتُ: إنّ الظاهر في الإجماع ...الخ، أعني الجواب.

فنذكر أولاً كلام السيد الكاظمي، لنرىٰ كيف يستفاد من كلامه حجّية الإجماع من جهة

اعترض علىٰ نفسه بـ«أنّ المعتبر من الإخبار ما استند إلىٰ إحدىٰ الحواسّ، والمخبِر بالإجماع إنّما رجع إلىٰ بذل الجهد، ومجرّد الشكّ في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه».

أجاب عن ذلك: «بأنّ المخبِر هنا ـ أيضاً ـ يرجع إلىٰ السمع فيما يخبر عن العلماء وإن جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف وغيره».

ثم أورد: «بأنّ المدار في حجّية الإجماع علىٰ مقالة المعصوم عليه السلام، فالإخبار إنّما هو بها ولايرجع إلىٰ سمع».

السبب والمسبب؟ فنقول:

إنّ السيد الكاظمي (اعترض علىٰ نفسه بـ«أن المعتبر من الإخبار ما استند إلىٰ إحدىٰ الحواس والمخبِر بالإجماع إنّما رجع إلىٰ بذل الجهد ... إلىٰ آخره).

وملخّص الاعتراض: إنّ المعتبر هو الخبر الحسي الذي يكون مستنداً إلىٰ إحدىٰ الحواس الظاهرية. والمخبِر بالإجماع لم يكن إخباره عن حسّ؛ لأنّه لم يسمع الحكم من الإمام عليه السلام وإنّما رجع في استكشاف قوله عليه السلام إلىٰ بذل الجهد، أعني تتبع أقوال العلماء، فيكون إخباره ونقله بالنسبة إلىٰ قول الإمام عليه السلام حدسياً، فلا يكون حجّة، وإن شك في دخوله في أدلة خبر الواحد يكون مقتضىٰ الأصل عدم الدخول وعدم شمول الأدلة لهذا الخبر. هذا ملخّص الإشكال مع توضيح منّا.

وأجاب عن هذا الاشكال: (بأنّ المخبر هنا ـ أيضاً ـ يرجع إلىٰ السمع فيما يخبر عن العلماء وإن جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف وغيره) كالتقرير والحدس.

وملخّص ما يستفاد من كلامه هذا، هو أنّ نقل الإجماع من جهة السبب ـ وهو نقل اتفاق الفقهاء ـ إخبار عن حسٍّ، وإن كان من جهة نقل قول المعصوم، أي: المسبب إخباراً عن حدس فيكون حجّة من جهة نقل السبب؛ لكونه إخباراً عن حسّ، فتشمله أدلة الإخبار.

(ثم أورد: بأنّ المدار في حجّية الإجماع علىٰ مقالة المعصوم عليه السلام) وخلاصة الإيراد هو أنّ المدار والملاك في حجّية الإجماع هو قول المعصوم، فالإخبار بالإجماع حقيقة هو إخبار عن قول المعصوم عليه السلام، فلا يكون حجّة لعدم كونه عن حسّ.

وبعبارة أُخرىٰ: إذا كان المدار والملاك في حجّية الإجماع قول المعصوم لكان المقصود

فأجاب عن ذلك:

«أوّلاً: بأنّ مدار الحجّيّة وإن كان ذلك، لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء لمقالة المعصوم‏عليه السلام معلومٌ لكلّ أحد، لا يحتاج فيه إلىٰ النقل، وإنّما الغرضُ من النقل ثبوت الاتفاق، فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته ورجوعه في حكاية الاتفاق إلىٰ الحسّ والسماع كان الاتفاق معلوماً، ومتىٰ ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم للملازمة المعلومة لكلّ أحد.

وثانياً: إنّ الرجوع في حكاية الإجماع إلىٰ نقل مقالة المعصوم لرجوع الناقل في ذلك إلىٰ الحسّ، باعتبار أنّ الاتفاق من آثارها، ولا كلام في اعتبار مثل ذلك، كما في الإخبار

من الإخبار بالإجماع ونقله هو الإخبار بقول المعصوم‏عليه السلام، وهو لا يرجع إلىٰ الحسّ، فلا يكون نقل الإجماع حجّة.

(فأجاب عن ذلك أولاً:) وملخّص هذا الجواب الأوّل:

إنّ مدار الحجّية في الإجماع، وان كان قول المعصوم‏عليه السلام ومع ذلك نقول: يكفي في حجّية الإجماع أن يكون نقل السبب حسّياً فتشمله الأدلة فيثبت الاتّفاق لكلّ أحد، ثم يكشف من هذا الاتّفاق قول الإمام‏عليه السلام للملازمة بينهما، فيثبت قول الإمام‏عليه السلام من هذا الطريق، ولا حاجة إلىٰ نقله حتىٰ يقال إنّه حدسي فلا تشمله الأدلة.

فالحاصل: إنّ الثابت بالإجماع هو كلّ واحد من السبب والمسبب، والأوّل بالأدلة لكونه حسّياً، والثاني بالملازمة لكونه حدسياً، فيكون الإجماع حجّة من الجهتين، أي: السبب والمسبب.

وهذا الجواب من الكاظمي يكون إشارة إلىٰ حجّية الإجماع من جهة السبب، كما أن الجواب الثاني منه يكون إشارةً إلىٰ حجّيته من جهة المسبب، ولهذا قال المصنّف‏رحمه الله: وقد أشار إلىٰ الوجهين بعض السادة.

(وثانياً: إنّ الرجوع في حكاية الإجماع إلىٰ نقل مقالة المعصوم لرجوع الناقل في ذلك إلىٰ الحسّ ...إلىٰ آخره)، وخلاصة هذا الجواب الثاني: هو الالتزام بحجّية الإجماع من جهة المسبب؛ لأنّ المسبب ـ وهو قول الإمام‏عليه السلام ـ وإن كان نقله حدسياً إلّا أنّه يكون من الحدسيات المستندة إلىٰ الحسّ.

وقد تقدم إنّ هذا القسم من الحدس المسمّىٰ بالحدس الضروري يكون بمنزلة

بالإيمان والفسق والشجاعة والكرم، وغيرها من الملكات. وإنّما لا يرجع إلىٰ الإخبار في العقليّات المحضة، فإنّه لا يعوّل عليها، وإن جاء بها ألف من الثّقات حتىٰ يدرك مثل ما أدركوا».

ثم أورد علىٰ ذلك: «بأنّه يلزم من ذلك الرجوع إلىٰ المجتهد؛ لأنّه وإن لم يرجع إلىٰ الحسّ في نفس الأحكام، إلّا أنّه رجع في لوازمها وآثارها إليه، وهي أدلّتها السمعيّة. فيكون رواية، فلِمَ لا يقبل إذا جاء به الثقةُ؟!».

وأجاب: «بأنّه إنّما يكفي الرجوع إلىٰ الحسّ في الآثار إذا كانت الآثار مستلزمةً له عادةً،

الحسّي، فيكون حجّة، فكل خبر حدسي يكون له آثار حسّية كما في الإخبار بالإيمان والفسق والشجاعة يكون حجّة، والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ الاتفاق المحسوس يكون من آثار مقالة المعصوم عليه السلام.

(وإنّما لا يرجع إلىٰ الإخبار في العقليّات المحضة)، ولا يرجع إلىٰ الإخبار في العقليات المحضة، كالحكم باستحالة اجتماع النقيضين أو الضدين أو غيرها، فلا يكون الإخبار بهذه الأُمور حجّة.

(ثمّ أورد علىٰ ذلك ... إلىٰ آخره)، لقد أورد علىٰ جوابه الثاني، أعني: حجّية الإخبار عن حدس إذا كان مستنداً إلىٰ الآثار الحسّية (بأنّه يلزم من ذلك الرجوع إلىٰ المجتهد) بأن تكون فتوىٰ كلّ مجتهد حجّة علىٰ مجتهد آخر مع أنّه لم يقل به أحد، إذ تختصّ حجّية فتوىٰ كلّ مجتهد لمقلّديه.

وبيان الإشكال: إنّه لو كان نقل الإجماع حجّة من جهة المسبب لزم أن تكون فتوىٰ كل مجتهد حجّة علىٰ مجتهد آخر، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والملازمة ثابتة. وذلك، كما أنّ ناقل الإجماع لم يسمع الحكم من الإمام عليه السلام، بل يتحدّس به من المبادئ الحسّية، وهي أقوال الفقهاء، فكذلك المفتي لم يسمع الحكم من الإمام عليه السلام، بل يحدس به من المبادئ الحسّية؛ وهي الكتاب والسنّة، فإذا كان الإجماع حجّة بعنوان كونه قول الإمام عليه السلام، فيصدق عليه الخبر والرواية؛ لكان فتوىٰ المفتي أيضاً حجّة ورواية، والتالي باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله.

(وأجاب: بأنّه إنّما يكفي الرجوع إلىٰ الحسّ في الآثار إذا كانت الآثار مستلزمة له عادةً)

وبالجملة: إذا افادت اليقين، كما في آثار الملكات، وآثار مقالة الرئيس؛ وهي مقالة رعيّته، وهذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل علىٰ الحكم».

ثم قال: «علىٰ أنّ التحقيق في الجواب عن السؤال الأوّل هو الوجه الأوّل، وعليه فلا أثر لهذا السؤال» انتهىٰ.

قلتُ: إنّ الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد، لا جميع الأعصار، كما يظهر من

ويرجع الجواب إلىٰ بيان الفرق بين الإجماع والفتوىٰ؛ لأنّ المبادئ في الإجماع ـ هي اتّفاق الكل ـ تكون مستلزمة عادةً لقول الإمام عليه السلام وهذا بخلاف الفتوىٰ، فإنّ مبادئها وإن كانت حسّية ولكن لا تستلزم عادةً موافقة قول الإمام عليه السلام، وبهذا الفرق تنتفي الملازمة بين المقدم والتالي في القياس المتقدم، فلا يكون منتجاً.

(**ثم قال: علىٰ أنّ التحقيق في الجواب عن السؤال الأول هو الوجه الأول، وعليه فلا أثر لهذا السؤال**) وقد تقدم من السيد الكاظمي علىٰ نفسه السؤالان، السؤال الأول هو قوله: بأن المدار في حجّية الإجماع علىٰ مقالة المعصوم؛ وهي حدسية، السؤال الثاني هو: الإشكال بلزوم حجّية الفتوىٰ ـ أيضاً ـ علىٰ تقدير حجّية الإجماع، ثم أجاب عن السؤال الأول بجوابين:

الأول: هو الإلتزام بحجّية الإجماع من جهة نقل السبب؛ لكونه حسّياً، فيكون حجّة.

والجواب الثاني: هو الإلتزام بالحجّية من جهة المسبب؛ لكونه من الحدسيات المستندة إلىٰ الحسّ.

فيَرِدُ علىٰ هذا الجواب الثاني الإشكال الثاني: وهو لزوم حجّية الفتوىٰ، ولا يأتي هذا الإشكال علىٰ تقدير الإكتفاء بالجواب الأوّل عن السؤال الأوّل، فيقول الكاظمي: إنّ الحقّ في الجواب عن الإشكال الأول هو الجواب الأول، فلا أثر ولا مجال للسؤال الثاني الناشيء عن الجواب الثاني؛ لأنّه يكون متفرعاً علىٰ الجواب الثاني، فإذا اكتفىٰ بالجواب الأول ينتفي السؤال الثاني بانتفاء ما يتفرع عليه.

قوله: (**قلتُ: إنّ الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد**)، جواب لقول المصنّف رحمه الله، فإن قُلتَ، وملخصه: إنّ الإجماع ظاهر في اتفاق الكلّ الملازم لقول الإمام عليه السلام فيكون حجّة، فيجيب المصنّف رحمه الله ويقول: إنّ الإجماع ظاهر بحسب الاصطلاح في اتفاق أهل

تعاريفهم وسائر كلماتهم. ومن المعلوم أنّ إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدّمة ومخالفتهم، لا يوجبُ عن طريق الحدس العلمَ الضروريَّ بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام ولذا قد يتخلّف؛ لاحتمال مخالفة من تقدّم عليهم أو أكثرهم.

نعم، يفيد العلمَ من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام، كما قرّر في محلّه، مع أن علماء العصر إذا كثروا ـ كما في الأعصار السابقة ـ يتعذّر أو يتعسّر الاطّلاعُ عليهم حسّاً بحيث يقطع بعدم من سواهُم في العصر، إلّا إذا كان العلماء في عصرٍ قليلين يمكن الإحاطة بآرائهم في المسألة فيُدّعىٰ الإجماعُ، إلّا أنّ مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزمُ عادةً لموافقة المعصوم عليه السلام. فالمحسوس المستلزم عادةً لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقّق للناقل، وممكن التحقّق له غيرُ مستلزم عادةً.

وكيف كان، فإذا ادّعىٰ الناقل الإجماع ـ خصوصاً إذا كان ظاهره إتفاق جميع علماء

عصر واحد، وهو لا يستلزم عادة موافقة قول المعصوم عليه السلام، فلا يكون ظاهراً في معنىٰ يلازم مقالة المعصوم عليه السلام، وهو اتفاق العلماء في جميع الأعصار، فما هو مستلزم عادة موافقة قول الإمام عليه السلام ليس الإجماع ظاهراً فيه، وما هو ظاهر فيه ـ وهو اتفاق أهل عصر واحد ـ لا يلازم مقالة الإمام عليه السلام.

(ولذا قد يتخلّف)، أي: لا يحصل العلم بقول الإمام عليه السلام من اتفاق أهل عصر واحد (لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم) هذا أولاً.

وثانياً: أشار إلىٰ الجواب الثاني بقوله: (مع أنّ علماء العصر إذا كثروا ـ كما في الأعصار السابقة ـ يتعذّر أو يتعسّر الإطّلاع عليهم حسّاً).

فلو سلّمنا الملازمة بين اتّفاق العلماء في عصر واحد وبين مقالة المعصوم عليه السلام؛ لكانت ـ فيما إذا تمكن ناقل الإجماع من الإطّلاع علىٰ فتاوىٰ جميعهم ـ حسّاً، والإطّلاع كذلك متعذّر أو متعسّر فيما إذا كانوا كثيرين لتشتتهم في الأمصار والأصقاع، فيتعذر العلم بفتاويهم من طريق السماع، إلّا إذا كانوا قليلين، فيمكن لناقل الإجماع الاطّلاع علىٰ فتاويهم حسّاً، إلّا أنّ هذا المحسوس لا يستلزم عادة موافقة قول المعصوم عليه السلام.

فلذا يقول المصنّف قدس سره: (فالمحسوس المستلزم عادةً لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقّق للناقل، وممكن التحقّق له غير مستلزم عادة).

الأعصار أو أكثرهم إلّا من شذّ، كما هو الغالبُ في إجماعات مثل الفاضلين والشهيدين ـ انحصر محملُه في وجوه:

أحدها: أن يراد به اتّفاق المعروفين بالفتوىٰ دون كلّ قابل للفتوىٰ من أهل عصره أو مطلقاً.

الثاني: أن يراد إجماع الكل، ويستفيد ذلك من اتّفاق المعروفين من أهل عصره، وهذه الاستفادة ليست ضروريّة، وإن كانت قد تحصل؛ لأنّ اتّفاق أهل عصره ـ فضلاً عن

والحاصل هو عدم الاعتماد بالإجماعات المنقولة؛ لعدم مستند صحيح لناقليها.

ثم يقول المصنّف: من يدّعي الإجماع وكان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار، فلابدّ من حمل إجماعه بأحد وجوه، ثم يذكر هذه الوجوه، والوجه في الحمل المذكور هو علمنا بعدم تتبع ناقل الإجماع أقوال جميع العلماء؛ لعدم تمكنه من ذلك.

(أحدها: أن يراد به اتّفاق المعروفين بالفتوىٰ) وهذا الوجه يرجع إلىٰ التصرّف في مفهوم الإجماع؛ لأنّ مفهوم الإجماع هو اتفاق الكل، فأُريد به غير معناه الاصطلاحي، وعلىٰ كلِّ حال يحكم بصحة نقل الإجماع؛ لأنّ اتّفاق المعروفين يمكن تحصيله لمدّعي الإجماع.

(الثاني أن يرُاد إجماع الكل)، أي: جميع العلماء في عصر أو جميع الأعصار، (ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين) وهذا الوجه كالوجه الثالث الآتي، يرجع إلىٰ التصرف في كيفيته وطريق تحصيل الإجماع بعد كونه باقياً علىٰ المعنىٰ المصطلح من حيث المفهوم.

وطريق تحصيل الإجماع في هذا الوجه الثاني هو حدس ناقل الإجماع من اتفاق المعروفين اتفاقَ جميع أهل عصره، ويمكن أن يحصل له العلم من هذا الحدس علىٰ اتفاق جميع أهل العصر، فلابدّ له من حدس آخر من اتفاق أهل عصره علىٰ اتفاق جميع أهل الأعصار؛ ليكون هذا الاتفاق ملازماً لموافقة قول المعصوم عليه السلام، حتىٰ يحدس ثالثاً من اتفاق أهل جميع الأعصار علىٰ قول الإمام عليه السلام، فيكون نفس الاتفاق ـ أيضاً ـ حدسياً، كما يظهر من كلام المصنّف قدس سره.

(وهذه الاستفادة ليست ضرورية)، أي: ليست حدسية ضرورية بأن تكون مبادئها حسّية لتكون حجّة كاستفادة شجاعة الإمام علي عليه السلام من غزواته (لأنّ اتفاق أهل عصره ـ

المعروفين منهم ـ لا يستلزم عادةً اتفاق غيرهم، ومن قبلهم، خصوصاً بعد ملاحظة التخلّف في كثير من الموارد لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها، ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عمّا لا يوجب العلم عادةً.

نعم، هي أمارة ظنّية علىٰ ذلك؛ لأنّ الغالب في الاتّفاقيّات عند أهل عصرٍ كونه من الاتّفاقيّات عند من تقدّمهم. وقد يحصل العلمُ بضميمة أمارات أُخر، لكنّ الكلام في كون الاتّفاق مستنداً إلىٰ الحسّ أو إلىٰ حدس لازم ـ عادةً ـ للحسّ.

وأُلحق بذلك ما إذا عَلِمَ اتّفاق الكلّ من اتفاق جماعة لحسن ظنّه بهم، كما ذكره

فضلاً عن المعروفين منهم ـ لا يستلزم عادةً اتفاق غيرهم) من أهل الأعصار، فضلاً عن قول الإمام عليه السلام.

(ولو فرض حصوله)، أي: اتفاق الكل من اتفاق المعروفين لناقل الإجماع، (كان من باب الحدس الحاصل عمّا لا يوجب العلم عادةً)، كالحدس بسخاوة أحد لإعطائه ألف ليرة لفقير، فلا يحصل من هذا الحدس العلم بقول الإمام عليه السلام، (نعم، هي أمارة ظنّية علىٰ ذلك)، أي: يكون اتفاق المعروفين أمارة ظنّية علىٰ اتفاق أهل عصره، أو اتفاق أهل عصره أمارة ظنية علىٰ اتفاق الكل.

(وقد يحصل العلم بضميمة أمارات أُخَر) كدلالة دليل معتبر من آية أو رواية علىٰ ما اتفقوا عليه من الحكم، ولكن يكون هذا خارجاً عن مورد الكلام، إذ (الكلام في كون الاتفاق مستنداً إلىٰ الحسّ أو إلىٰ حدس لازم عادةً للحسّ) والمفروض أنّ الناقل لم يتتبع أقوال الكل، بل حدس بها عن اتفاق البعض، فلم يكن هذا الاتفاق مستنداً إلىٰ الحسّ، وكذلك لم يكن مستنداً إلىٰ حدس لازم عادة للحسّ بأن تكون مبادئه حسيّة ملازمة عادة لاتّفاق الكل؛ لأنّ المفروض أنّه تحدّس اتفاق الكل من اتفاق المعروفين، ولا ملازمة عادة بينهما، فالحاصل هو عدم كون هذا القسم من الإجماع حجّة؛ لكونه حدسياً من حيث السبب والمسبب.

(وأُلحق بذلك) وألحق في الحكم بعدم الحجّية بالاتفاق المذكور (ما إذا عَلِمَ اتّفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنّه بهم) إذ قد يتحدّس الشخص اتفاق الكل من اتفاق عدة من الفقهاء؛ لحسن ظنه بهم، بحيث يعتقد أنّ قولهم يكون موافقاً لقول المعصوم عليه السلام مائة

في أوائل المعتبر، حيث قال: «ومن المقلّدة من لو طالبته بدليل المسألة ادّعىٰ الإجماع؛ لوجوده في كتب الثلاثة، وهو جهلٌ إن لم يكن تجاهلاً».

فإنّ في توصيف المدّعي بكونه مقلّداً مع أنّا، نعلم أنّه لا يدّعي الإجماع إلّا عن علم، إشارة إلىٰ استناده في دعواه إلىٰ حسن الظّن بهم، وأنّ جزمه في غير محلّه، فافهم.

الثالث: أن يستفيد اتّفاق الكلّ علىٰ الفتوىٰ من اتّفاقهم علىٰ العمل بالأصل عند

بالمائة.

(كما ذكره في أوائل المعتبر، حيث قال: ومن المقلّدة من لو طالبته بدليل المسألة ادّعىٰ الإجماع؛ لوجوده في كتب الثلاثة) إذ قد يتحدّس بعض الفقهاء من اتفاق أصحاب الكتب الأربعة ـ وهم الشيخ، والصدوق، والكليني ـ اتفاق الكل فيدّعي الإجماع لوجوده في كتب الثلاثة قدّست أسرارهم.

(فإنّ في توصيف المدّعي بكونه مقلّداً مع أنّا نعلم أنّه لا يدّعي الإجماع إلّا عن علم، إشارة إلىٰ استناده في دعواه إلىٰ حسن الظن بهم) وتوصيف المحقّق مدّعي الإجماع بالمقلّديّة مع عدم كونه مقلّداً في دعوىٰ الإجماع، إشارة إلىٰ أنّ استناده في دعوىٰ الإجماع إلىٰ حسن الظن بأصحاب الكتب الأربعة، وإشارة إلىٰ (أنّ جزمه) بالاتفاق (في غير محلّه)؛ لعدم الملازمة عادة بين اتفاق أصحاب الكتب الأربعة وبين اتفاق الكل.

(فافهم)؛ لعلّه إشارة إلىٰ أنّ من يدّعي الإجماع لوجوده في كتب الثلاثة لا يدّعي اتفاق الكل حتىٰ يَرِدَ عليه الإشكال المذكور، بل يريد اتّفاق أصحاب الكتب فقط فلا مجال للإشكال.

(الثالث: أن يستفيد اتفاق الكلّ علىٰ الفتوىٰ من اتفاقهم علىٰ العمل بالأصل)وقبل بيان تفصيل هذا الوجه الثالث، نذكر الفرق بينه وبين الوجهين السابقين؛ لأنّه لا يخلو عن فائدة، فنقول:

إنّ الفرق بين هذا الوجه والوجه الأول؛ هو أنّ تحصيل الإجماع في الوجه الأول كان مبنيّاً علىٰ الحسّ، لأنّ المراد بالإجماع هو اتفاق المعروفين الممكن تحصيله بالتتبع، وسماع الحكم من كل واحد منهم، وهذا بخلاف الوجه الثالث، حيث يكون تحصيل الإجماع فيه مبنيّاً علىٰ الاجتهاد والحدس.

عدم الدليل، أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصّص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتّفاقهم علىٰ مسألة أُصوليّة ـ نقليّة أو عقليّة ـ يستلزم القولُ بها الحكم في المسألة المفروضة، وغير ذلك من الأمور المتّفق عليها التي يلزمُ باعتقاد المدّعي من القول

ومن هنا يعلم الفرق بين الوجه الثاني والثالث، حيث يكون تحصيل الإجماع في الوجه الثاني مبنيّاً علىٰ الحسّ مع انضمام الاجتهاد والحدس إليه، وفي الوجه الثالث مبنيّاً علىٰ الحدس من دون ضمّ مقدمة حسيّة إليه.

ثمّ الفرق بين الوجهين السابقين يكون أظهر من الشمس، إذ الإجماع في الأول منهما مبنيٌّ علىٰ الحسّ فقط، وفي الثاني عليه مع انضمام الحدس إليه.

(**أن يستفيد اتفاق الكل علىٰ الفتوىٰ من اتفاقهم علىٰ العمل بالأصل عند عدم الدليل**)، كاتفاقهم علىٰ حلّية شرب التتن الناشئ عن العمل بأصالة البراءة عند عدم الدليل الإجتهادي علىٰ الحرمة.

(**أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصّص**)، كاتفاقهم فرضاً علىٰ وجوب الوفاء بكل عقد الناشئ عن العمل بعموم ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾[1] عند عدم المخصِّص.

(**أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض**) كإجماعهم بوجوب الفور والمضايقة في قضاء الفوائت، المبتني علىٰ عملهم بالخبر الصحيح الدال علىٰ وجوب الفور.

ثمّ الأصل في المثالين الأولين يكون من الأُصول العقلية، وفي الثالث من الأصول النقلية، فلا وجه لما ذكره المصنّف ﷺ ثانياً بعنوان الترديد، حيث قال: (**أو اتفاقهم علىٰ مسألة أُصولية نقلية أو عقلية**)؛ لأن الترديد معناه: التباين بين المعطوف والمعطوف عليه، مع أنّهما ليسا كذلك في المقام.

ولا يصحّ أن يقال: بأنّ العطف يكون تفسيرياً أو يكون من قبيل عطف العام علىٰ الخاص؛ لأنّ العطف في كلا الموردين يكون بالواو، لا بكلمة «أو» المقتضية؛ لتباين المعطوف والمعطوف عليه.

(**من الأُمور المتّفق عليها**) كالاتفاق علىٰ ذكر الرواية في كتبهم، فيتحدّس منه علىٰ

---

(١) المائدة: ١.

بها ـ مع فرض عدم المعارض ـ القولُ بالحكم المعيّن في المسألة.

ومن المعلوم أنّ نسبة هذا الحكم إلىٰ العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلّا من مقدّمتين أثبتهما المدّعي باجتهاده:

إحداهما: كونُ ذلك الأمر المتّفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لو لا المانع.

والثانية: انتفاء المانع والمعارض.

ومن المعلوم أنّ الاستناد إلىٰ الخبر المستند إلىٰ ذلك غيرُ جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

العمل بها، فيدّعي الإجماع في الحكم المستفاد منها، أو يتحدّس بالاتفاق من قول الفقهاء: كلّ شيء طاهر، ما لم يدلّ دليل علىٰ النجاسة، فيدّعي الإجماع علىٰ طهارة عذرة الطيور الغير المأكول لحمها، لعدم الدليل علىٰ النجاسة.

(ومن المعلوم أنّ نسبة هذا الحكم إلىٰ العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلّا من مقدمتين ... إلىٰ آخره)، أي: جاريتين في كلّ شيء ممكن، حكماً كان أو موضوعاً، وذلك لأنّه لابدّ في تحقّق أيّ شيء من وجود أمرين:

الأوّل: وجود المقتضي.

والثاني: عدم المانع.

فإذا كان المقتضي للشيء موجوداً والمانع مفقوداً؛ لتحقّق ذلك الشيء بلا إشكال، ومدّعي الإجماع ـ في المقام ـ يدّعي وجود هذين الأمرين باجتهاده وحدسه.

وذلك لأنّه اجتهد وتحدّس ـ أولاً ـ من كون أصالة البراءة أمراً متّفقاً عليه عندهم كونها مقتضياً ودليلاً علىٰ الحكم، مثل حلّيّة شرب التتن مثلاً.

ثمّ اجتهد وتحدّس ـ ثانياً ـ بانتفاء المانع بعد فحصه عن دليل الحرمة، وعدم وجدانه ذلك ثم حكم بالحلّيّة، وادّعىٰ الإجماع عليه، فنسبة الحكم إلىٰ العلماء بعنوان الإجماع نتيجة للمقدّمتين الحدسيتين.

ثمّ أشار المصنفﷺ إلىٰ عدم اعتبار هذا الإجماع بقوله:

(ومن المعلوم أنّ الاستناد إلىٰ الخبر)، أي: الإجماع المنقول (المستند إلىٰ ذلك)، أي: الاجتهاد والحدس (غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد).

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربي العصرين، ورجوع المدّعي عن الفتوىٰ التي ادّعىٰ الإجماع فيها، ودعوىٰ الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدّم علىٰ المدّعي، وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدّعي، بل في زمانه، بل في ما قبله ؛ كلٌّ ذلك مبنيٌّ علىٰ استناد في نسبة القول إلىٰ العلماء علىٰ هذا الوجه، ولا بأس بذكر بعض موارد صرّح المدّعي بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك.

فمن ذلك: ما وجّه به المحقّق دعوىٰ المرتضىٰ والمفيد: «إنّ من مذهبنا جواز إزالة النجاسة

فالمتحصّل من جميع ما ذكر: إنّه ليس لناقل الإجماع مستند صحيح، إذ الطريق الصحيح الذي يمكن أن يكون مستنداً للإجماع هو الحدس، وقد تقدّم أنّ ما يستلزم منه عادة موافقة قول الإمام عليه السلام هو مستحيل التحقّق، كاتّفاق علماء جميع الأعصار، وما يمكن تحقّقه ـ كاتّفاق العلماء في عصر واحد ـ لا يستلزم عادة موافقة قول المعصوم عليه السلام.

(ثمّ إنّ الظاهر أنّ الإجماعات المتعارضة من شخص واحد)، كأن يدّعي الإجماع علىٰ جواز شيء تارةً وعلىٰ حرمته أُخرىٰ، (أو من معاصرين) بأن يدّعي أحدهما الإجماع علىٰ جواز شيء، والآخر علىٰ حرمة ذلك الشيء (أو متقاربي العصرين) كذلك.

(ورجوع المدّعي عن الفتوىٰ التي ادّعىٰ الإجماع) فيها، ودعوىٰ الإجماع (في مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدّعي).

كلّ هذه الإجماعات مبنيّة علىٰ الوجه الثالث، فلا يعتنى بها أصلاً، لأنّها مستندة إلىٰ اجتهاد الناقل.

(ولا بأس بذكر بعض موارد صرّح المدّعي بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك).

يذكر المصنّف رحمه الله بعض الموارد التي يكون الإجماع فيها مبنيّاً علىٰ الحدس والاجتهاد بتصريح من مدّعي الإجماع، أو بتوجيه غيره كلامه به.

(فمن ذلك: ما وجّه به المحقّق دعوىٰ المرتضىٰ والمفيد: إنّ من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات)، وتقدم ـ إجمالاً ـ أنّه تارةً نعلم كون الإجماع مستنداً إلىٰ الاجتهاد من تصريح مدّعيه، وأُخرىٰ من تصريح غيره في مقام توجيه كلام مدّعي الإجماع.

فمن القسم الثاني: توجيه المحقّق دعوىٰ المرتضىٰ والمفيد للإجماع علىٰ جواز إزالة

بغير الماء من المائعات»، قال:

«وأمّا قولُ السائل: كيف أضاف المفيد والسيّد ذلك إلىٰ مذهبنا، ولا نصّ فيه؟ فالجواب: أمّا علمُ الهدىٰ، فإنّه ذكر في الخلاف: إنّه إنّما أضاف ذلك إلىٰ مذهبنا؛ لأنّ من أصلنا العمل بالأصل مالم يثبت الناقل، وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات ـ ثم قال ـ: وأمّا المفيد فإنّه ادّعىٰ في مسائل الخلاف أنّ ذلك مرويّ عن الأئمّة» انتهىٰ.

فظهر من ذلك أنّ نسبة السيدﷺ، الحكم المذكور إلىٰ مذهبنا من جهة الأصل.

النجاسة بغير الماء حيث قالا: «إنّ من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير المـاء» بأنّ ذلك منهما مبنيٌّ علىٰ الأصل.

وقال المحقّق هذا الكلام المشتمل علىٰ التوجيه في جواب («قـول السـائل: كـيف أضاف) ونسب المرتضىٰ والمفيد هذا الحكم إلىٰ مذهبنا الظاهر في الإجماع، مع أنّه ليس كذلك، إذ لا نصّ فيه، فأجاب عن هذا السؤال بقوله:

(**أمّا علمُ الهدىٰ، فإنّه ذكر الشيخﷺ في الخلاف: إنّه إنّما أضاف ذلك إلىٰ مذهبنا؛ لأنّ من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل**)، أي: نسبة الحكم إلىٰ المذهب الظاهر في الإجماع مبنيّة علىٰ الأصل، ومقتضاه جواز إزالة النجاسة بغير الماء مالم يثبت المانع، والمانع في المقام يكون منتفياً، إذ ليس في الشرع نصٌّ دالّ علىٰ المنع.

فيكون هذا الإجماع من السيّد مبنيّاً علىٰ الاجتهاد والحدس، حيث تـحدّس بـاتّفاق الفقهاء علىٰ الجواز من اتّفاقهم علىٰ العمل بالأصل عـند عـدم المـانع، وبـعبارة اُخـرىٰ: تحدّس من اتّفاقهم علىٰ مسألة اُصوليّة عقليّة علىٰ اتّفاقهم بالحكم المزبور.

(**ثمّ قال: وأمّا المفيد فإنّه ادّعىٰ في مسائل الخلاف أنّ ذلك مرويّ عن الأئمّة» انتهىٰ**).

أي: إنّ إجماع المفيدﷺ مبنيّ علىٰ الرواية، حيث ادّعىٰ في كتاب مسائل الخلاف أنّ جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات مرويّ عن الأئمّة.

ولعلّه أراد بذلك ما رواه غياث بن ابراهيم عن أبي عبدالله، عن عليﷺ حيث قالﷺ: (لا بأس بأن يغسل الدم بالبصاق)[١]، بانضمام عدم القول بالفصل بين الدم وغيره والبصاق

---

(١) التهذيب ١: ٤٢٥/١٣٥٠.

ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف، حيث إنّه ذكر فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل، بأنّه يُسقِطُ القَوَدَ وتكون الديّةُ من بيت المال، قال: «دليلنا إجماعُ الفرقة، فإنّهم رووا: (أنّ ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين)» انتهىٰ.

فعلّل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب، وقال بعد ذلك، فيما إذا تعدّدت الشهود في من أعتقه المريض وعيّن كلٌّ غير ما عيّنه الآخر، ولم يفِ الثُلث بالجميع: «إنّه

وغيره.

وكيف كان، قال المحقّق: إنّ إجماع المفيد مستندٌ إلىٰ الرواية كما كان إجماع السيّد مستنداً إلىٰ الأصل، فتكون نسبة الحكم المذكور إلىٰ مذهبنا مستندةً إلىٰ الأصل كما هو في كلام السيّد، وإلىٰ الرواية كما في كلام المفيد.

فتصريح المحقّق في توجيه كلامهما ـ بأنّ دعوىٰ الإجماع منهما مبنيّ علىٰ الأصل والرواية ـ مبنيّ علىٰ الاجتهاد والحدس.

(ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف ...إلىٰ آخره).

ومن الإجماع الذي يبتني علىٰ الاتّفاق بما يقتضي الحكم، والذي صرّح الناقل بأنّه مبنيّ علىٰ الدليل المتّفق عليه ما عن الشيخ، حيث قال:

(فيما إذا بان) أي: ظهر (فسق الشاهدين) الذين شهدا (بما يوجب القتل) كالارتداد مثلاً بعد قتل الحاكم المشهود عليه (إنّه يسقط القَوَدَ) بفتح القاف والواو أي: القصاص، فلا يقتل الشاهدان قصاصاً، وتكون الديّة لورثة المقتول من بيت مال المسلمين، وقيل: إنّ الديّة علىٰ مَن زكّىٰ الشاهدين، وقيل: إنّها علىٰ الحاكم، وحكم الشيخ بأنّها من بيت المال.

ثمّ (قال: دليلنا إجماع الفرقة، فإنّهم رووا: (أنّ ما أخطأت القضاة في بيت مال المسلمين)).

والشاهد من كلامه هو تعليله انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب، فيكون هذا التعليل تصريحاً منه علىٰ كون هذا الإجماع مبنيّاً علىٰ الحدس والاجتهاد دون تتبّع الأقوال.

ثمّ ذكر مسألة أُخرىٰ نظير هذه المسألة، حيث قال:

يخرج السابق بالقرعة، ـ قال ـ: دليلنا إجماعُ الفرقة وأخبارهم، فإنّهم أجمعوا علىٰ أنّ كلّ أمر مجهول فيه القرعة» انتهىٰ.

ومن هذا القبيل ما عن المفيد في فصوله، حيث إنّه سُئل عن الدليل علىٰ أنّ المطلّقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة؟ فقال: «الدلالة علىٰ ذلك من كتاب الله عزّ وجلّ وسنّة نبيّه ﷺ، وإجماع المسلمين»، ثم استدلّ من الكتاب بظاهر قوله تعالىٰ: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتانِ﴾[1]، ثمّ بيّن وجه الدلالة؛ ومن السنّة قوله ﷺ: (كُلُّ ما لم يَكُن علىٰ أمرِنا هذا فَهُوَ رَدٌّ)،

(فيما إذا تعدّدت الشهود في من أعتقه المريض وعيّن كلٌّ غير ما عيّنه الآخر، ولم يفِ الثُلث بالجميع: «إنّه يخرج السابق بالقرعة، ـ قال ـ: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، فإنّهم أجمعوا علىٰ أنّ كل أمر مجهول فيه القرعة»).

والملخّص: إذا كان للمريض عبدان ثمّ أعتقهما، ولم يفِ الثلث بكليهما، ولم يعلم أيهما كان سابقاً علىٰ الآخر، واختلفت الشهود، فقال بعضهم: إنّ السابق هو زيد، وقال بعضهم الآخر: السابق هو عمرو، فقال الشيخ؛ يخرج السابق بالقرعة، ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة.

ثمّ صرّح بأنّ الإجماع مبنيّ علىٰ الرواية الدالّة علىٰ أنّ القرعة لكل أمر مجهول فيكون هذا الإجماع منه ـ كالإجماع السابق ـ مبنيّاً علىٰ الحدس والاجتهاد لا علىٰ تتبّع الأقوال.

(ومن هذا القبيل ما عن المفيد في فصوله ...إلىٰ أخره).

والمراد هو استفادة اتّفاق الكلّ من اتّفاقهم علىٰ المسألة ـ أصوليّة نقليّة أو عقليّة ـ في مقابل الأوّل وهو استفادته من اتّفاقهم علىٰ العمل بالأصل عند عدم الدليل علىٰ الحكم، وتقدّم الإشكال فيه.

وكيف كان، قال المفيد؛ في فصوله، في جواب السؤال عن الدليل علىٰ أنّ المطلّقة ثلاثاً، سواء كان الطلاق بلفظ واحد مرّة كـ: أنتِ طالق ثلاثاً، أو مكرراً في مجلس واحد كـ: أنتِ طالق، أنتِ طالق، أنتِ طالق، يقع واحدة. والدليل علىٰ ذلك هو الكتاب والسنّة والإجماع.

(ثمّ استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالىٰ: ﴿الطّلاقُ مرّتان﴾ ثم بيّن وجه الدلالة).

---

(١) البقرة: ٢٢٩.

وقال: (ما وافَقَ الكِتابَ فَخُذُوهُ، وما لم يوافِقهُ فاطرحُوهُ)[1]، وقد بيّنا أنّ المرّة لا تكون المرّتين أبداً وأنّ الواحدة لا تكون ثلاثاً، فأوجبت السنّةُ أبطال طلاق الثلاث.

وتوضيح ما هو المقصود في المقام يتوقّف على البحث في قوله تعالىٰ المذكور في المتن من جهتين:

الأولىٰ: البحث في ما هو المقصود منه.

والثانية: ما هو المستفاد منه.

وأمّا البحث في قوله تعالىٰ: ﴿الطّلاقُ مرّتان﴾ من الجهة الأُولىٰ، وإن لم يكن مرتبطاً بالمقام، فهو أنّ المقصود من الآية: إنّ الطّلاق الذي لا يوجب حرمة التزويج هو مرّتان، فبالطلاق الثالث يحرم تزويج المطلّقة علىٰ المطلّق، ولا يجوز تزويجه إيّاها إلّا بعد المحلّل، كما هو مشروح في الفقه.

فالحاصل أنّ الطلاق الذي يجوز التزويج بعده مرّتان، وهذا لا يكون مرتبطاً بالمقام.

وأمّا البحث فيها من الجهة الثانية التي تكون مرتبطة بالمقام فهو أنّ قوله تعالىٰ ﴿مرّتان﴾ ظاهر في تعدّد الطلاق، إذ المتبادر منه هو الطلاق، ثمّ تحقّق الزوجيّة بالرجوع، ثمّ الطلاق ثانياً.

ولا يمكن وقوعه متعدّداً في مجلس واحد، بأن يقال: أنتِ طالق ثلاثاً، وذلك فإنّ الطلاق عبارة عن إزالة الزوجيّة، فلابدّ من تحقّق الزوجيّة لتزول بالطلاق، فحينئذ لو طلّق في مجلس واحد ثلاث مرات تقع واحدة منها، فتزول الزوجيّة بها فلا يبقىٰ للثاني والثالث موضوع أصلاً.

فصحّ ما أفاده المفيد‌ من أنّه يقع منها واحدة لا إثنان ولا ثلاثة، وأمّا وقوع الأوّل؛ فلأنّ المطلّق قد قصد الكلّ، وقصد الكلّ قصد لأجزائه فالطلاق الواحد كان مقصوداً، ولو في ضمن الثلاث، فقد صدر من أهله ووقع في محلّه، فيكون صحيحاً.

وأمّا عدم وقوع الأخيرين فهو إنّ طلاق المطلّقة غير معقول، إذ الطلاق ـ كما ذكرنا ـ هو إزالة لقيد النكاح، والنكاح يكون منتفياً في المقام بوقوع الطلاق الواحد.

---

(١) الكافي ١: ٦٩/١، التهذيب ٧: ١١٦٩/٢٧٥، الوسائل ٢٠: ٤٦٤ أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، ب ٢٠، ح ٣، ٤.

وأمّا إجماعُ الامّة، فهم مطبقون على أنّ ما خالف الكتاب والسنّة فهو باطل. وقد تقدّم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنّة، فحصل الإجماعُ على إبطاله»، انتهى.

وحكي عن الحلّي في السرائر الاستدلالُ بمثل هذا.

ومن ذلك الاجماعُ الذي ادّعاه الحلّي على المضايقة في قضاء الفوائت في رسالته المسمّاة بـ(خلاصة الاستدلال) حيث قال: «أطبقت عليه الإماميّةُ خلفاً عن سلف، وعصراً بعد عصر، وأجمعت على العمل به.

ولا يُعتدّ بخلاف نفر يسير من الخراسانيّين، فإنّ ابني بابويه، والأشعريّين، كسعد بن عبدالله صاحب كتاب الرحمة، وسعد بن سعد، ومحمّد بن عليّ بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة ، والقمّيين أجمع، كعلي بن إبراهيم بن هاشم، ومحمد بن الحسن بن الوليد، عاملون بأخبار المضايقة؛ لأنّهم ذكروا أنّه لا يحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته، وحُفَظَتُهم

ثمّ إنّ المستفاد من السنّة هو وجوب الأخذ بما يوافق الكتاب، وطرح ما لم يوافقه، حيث ورد في الرواية: (ما وافق الكتاب فخذوه، ومالم يوافقه فاطرحوه)، ويكون وقوع الطلقات الثلاث بقول الزوج: أنتِ طالق ـ ثلاثاً ـ، مخالفاً للكتاب.

ثمّ الفقهاء قد اتّفقوا على أنّ ما خالف الكتاب والسنّة فهو باطل، فحصل الإجماع على إبطال هذا القسم من الطلاق.

والمتحصّل من جميع ماذكر هو أنّ المفيد تحدّس بإجماع المسلمين على بطلان الطلقات الثلاث من اتّفاقهم على بطلان ما خالف الكتاب والسنّة، فيكون هذا الإجماع مبنيّاً على الحدس والاجتهاد لا على تتبّع الأقوال.

(ومن ذلك الإجماع الذي ادّعاه الحلّي على المضايقة في قضاء الفوائت ...إلى آخره).

والمشار إليه بذلك في قول المصنّف‏ يمكن أن يكون الوجه الثالث، وهو استفادة اتّفاق الكلّ من اتّفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل. ويمكن أن يكون القسم الثاني من الوجه الثالث، وهو استفادة اتّفاق الكلّ من اتّفاقهم على المسألة اُصوليّة نقليّة أو عقليّة.

وكيف كان، ادّعى الحلّي‏ الإجماع على المضايقة في قضاء الفوائت، فنذكر من كلامه ما يترتبط بالمقام بما حاصله: إنّ الإماميّة قد أطبقوا على الفور، وأجمعوا على العمل بالفور، والعلماء أكثرهم عاملون بأخبار المضايقة (لأنّهم ذكروا أنّه لا يحلّ ردّ الخبر

الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه، وخرّيت هذه الصّناعة ورئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودعٌ أخبار المضايقة في كتبه مُفتٍ بها. والمخالف إذا عُلِمَ باسمه ونسبه لم يضر خلافُه» انتهىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ إخباره بإجماع العلماء علىٰ الفتوىٰ بالمضايقة مبنيٌّ علىٰ الحدس والاجتهاد. من وجوه:

أحدُها: دلالةُ ذكر الخبر علىٰ عمل الذاكر به، وهذا وإن كان غالبيّاً إلّا أنّه لا يوجب القطع، لمشاهدة التخلّف كثيراً.

الثاني: تماميّة دلالة تلك الأخبار عند أولئك علىٰ الوجوب، إذ لعلّهم فهموا منها بالقرائن الخارجيّة تأكّد الاستحباب.

الموثوق برواته، وحُفَظَتِهم)، أي: الإماميّة، بمعنىٰ كثير الحفظ. (الصدوق ذكر) عدم جواز ردّ الخبر الموثوق برواته (في كتاب من لا يحضره الفقيه، وخرّيت هذه الصناعة)، أي: حاذق صناعة الفقه الشيخ الطوسي‌ﷺ قد ذكر أخبار المضايقة في كتبه، وأفتىٰ بها. وهذا ملخّص كلام الحلّي‌ﷺ في مقام دعوىٰ الإجماع علىٰ وجوب المضايقة.

ثم يقول المصنّف‌ﷺ: (إن إخباره بإجماع العلماء علىٰ الفتوىٰ بالمضايقة مبنيّ علىٰ الحدس والإجتهاد، من وجوه: أحدها: دلالة ذكر الخبر علىٰ عمل الذاكر به) وهذا الوجه مبنيٌّ علىٰ ثبوت الملازمة بين ذكر الخبر والعمل به، وهي غير ثابتة، والشاهد علىٰ ذلك أنّه مَن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار المواسعة أيضاً، مع أنه لا يكون عاملاً بهما معاً، بل لا يمكن العمل بهما معاً، فذكرهما لم يكن للعمل، بل لملاحظة ترجيح إحداهما علىٰ الأُخرىٰ، فيكون حدس الحلّي من ذكر العلماء أخبار المضايقة علىٰ عملهم بها مردوداً وفاسداً جداً.

(الثاني: تماميّة دلالة تلك الأخبار عند أُولئك علىٰ الوجوب)، وهذا الوجه مبنيّ علىٰ أن يكون عملهم بهذه الأخبار كاشفاً عن دلالتها علىٰ الوجوب واستفادتهم منها الوجوب، وهو غير ثابت، إذ لعلّ عملهم بها كان لأجل فهمهم منها تأكّد الاستحباب بالقرائن الخارجية، فيكون حدس الحلّي من نقلهم هذه الأخبار وعملهم بها علىٰ تمامية دلالتها علىٰ الوجوب عند أُولئك، فاسداً قطعاً.

الثالث: كون رواة تلك الروايات موثوقاً بهم عند أُولئك؛ لأنّ وثوق الحلّي بالرواة لا يدلّ علىٰ وثوق أُولئك، مع أنّ الحلّي لا يرىٰ جواز العمل بأخبار الآحاد وإن كانوا ثقات.

والمفتي إذا استند في فتواه إلىٰ خبر واحد لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع، خصوصاً

(الثالث: كون رواة تلك الروايات موثوقاً بهم عند أُولئك)، وهذا الوجه مبنيٌّ علىٰ أن يدلّ كون الراوي ثقة عند أحد أو جماعة علىٰ كونه كذلك عند الآخر أو الكل، والأمر ليس كذلك بالبداهة والضرورة، فلا يجوز الحدس من كون الراوي موثوقاً به عند البعض علىٰ كونه كذلك عند الجميع، فيكون حدس الحلّي من كون رواة تلك الروايات موثوقاً بهم عنده علىٰ كونهم كذلك عند اولئك، فاسداً وباطلاً قطعاً.

فالمتحصّل من الجميع: إنّ إجماع الحلّي علىٰ المضايقة مبنيٌّ علىٰ الحدس والاجتهاد من الجهات مع فسادها، كما أشار إليه المصنّف‌ﷺ بقوله:

(مع وضوح فساد بعضها)، هذا تمام الكلام في كون إخبار الحلّي بإجماع العلماء علىٰ المضايقة مبنيّاً علىٰ الحدس والإجتهاد من وجوه تقدم الكلام في عدم تماميتها، مضافاً إلىٰ أنّها لو تمّت لما نفعت لدعوىٰ إجماع الحلّي، وذلك لأنّ الحلّي لا يرىٰ جواز العمل بأخبار الآحاد وإن كانوا ثقات، ومعلوم أنّ الروايات الدالة علىٰ المضايقة أخبار آحاد، فلا تنفع للحلّي وإن سلّمنا المقدمات الثلاث المذكورة في المتن الأول، أعني: دلالة ذكر الخبر علىٰ عمل الذاكر به، والثاني: تمامية دلالة الأخبار عند أُولئك علىٰ الوجوب، الثالث: كون الرواة ثقات عندهم، إذ لا يصح له أن يدّعي الإجماع اعتماداً بهذه المقدمات مع عدم تجويزه العمل بأخبار الآحاد، فكيف يدّعي الإجماع بوجوب المضايقة المستفاد من أخبار الآحاد؟.

قوله: (والمفتي إذا استند في فتواه إلىٰ خبر واحد لا يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع)، دفع لما يتوهّم في المقام من أنّ الحلّي وإن كان لا يرىٰ العمل بخبر الواحد جائزاً، إلّا أنّه حصل له القطع بوجوب المضايقة من عمل العلماء بهذه الأخبار، ثمّ ادّعىٰ الإجماع علىٰ الوجوب.

وحاصل دفع هذا التوهّم: إنّه إذا علم بأنّ مدرك العلماء في الحكم بوجوب الفور هو خبر الواحد لا يحصل القطع بالحكم لمن لا يرىٰ العمل بخبر الواحد جائزاً، وإن كان العاملون

لمن يخطِّئ العمل بأخبار الآحاد وبالجملة، فكيف يمكن أن يقال: إنّ مثل هذا الإجماع إخبارعن قول الإمام فيدخل في الخبر الواحد، مع أنّه في الحقيقة اعتمادٌ علىٰ اجتهادات الحلّي، مع وضوح فساد بعضها، فإنّ كثيراً ممّن ذكر أخبار المضايقة قد ذكر أخبار المواسعة أيضاً، وأنّ المفتي إذا عُلِم استناده إلىٰ مدرك، لا يصلح للركون إليه من جهة الدلالة أو المعارضة، لا يؤثّر فتواه في الكشف عن قول الإمام؟!

وأوضحُ حالاً في عدم جواز الاعتماد ما ادّعاه الحلّي من الإجماع علىٰ وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزةً علىٰ الزوج، وردّه المحقّقُ بأنّ أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلىٰ ذلك.

فإنّ الظاهر أنّ الحلّي إنّما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء علىٰ تدوينهم للروايات الدالّة بإطلاقها علىٰ وجوب فطرة الزوجة علىٰ الزوج، متخيّلاً أنّ الحكمَ معلّق علىٰ الزوجة من حيث هي زوجة، ولم يتفطّن لكون الحكم من حيث العيلولة أو وجوب الانفاق، فكيف يجوز الاعتماد في مثله علىٰ الإخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الإمامعليه السلام، ويقال: إنّها سنّة محكيّة؟!.

به كثيرين (خصوصاً لمن يخطِّئ العمل بأخبار الآحاد) كالحلّي والسيد المرتضىٰ وغيرهما.

فالحاصل أنّه لا يصح أن يكون هذا الإجماع المستند إلىٰ الحدسيات إخباراً عن قول الإمامعليه السلام، حتىٰ يدخل في خبر الواحد فتشمله أدلته.

(وأوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد ما ادّعاه الحلّي من الإجماع علىٰ وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزةً علىٰ الزوج) إنّ إجماع الحلّي علىٰ وجوب فطرة الزوجة ـ مطيعة كانت أم ناشزة ـ علىٰ الزوج مبنيّ علىٰ أن يكون مناط وجوب فطرة الزوجة علىٰ الزوج الزوجيّة، فإنّه تحدّس من تدوين العلماء الأخبار المطلقة الدالة علىٰ وجوب فطرة الزوجة علىٰ الزوج إجماعهم علىٰ هذا الحكم المزبور، بتوهّم أنّهم أفتوا باطلاق هذه الأخبار وأنّ المناط عندهم هو الزوجيّة.

ولم يتفطّن بأنّ الحكم عندهم معلّق علىٰ أحد أمرين: أي الإعالة وإن لم تكن مطيعة، أو وجوب الإنفاق وإن لم تكن عيالاً له، وإنّهم لم يأخذوا بالإطلاق، بل قيّدوه بالإعالة أو وجوب الإنفاق، فالمناط في وجوب الفطرة ليس الزوجية ـ كما تخيّل الحلّي ـ بل هو

وما أبعد ما بين ما استند إليه الحلّي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقّق في بعض كلماته المحكيّة! حيث قال: «إنّ الاتّفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذي وقع فيه الكلامُ لا يقتضي الإجماع على ذلك الفرد؛ لأنّ المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد، لأنّ الإجماع مأخوذٌ من قولهم: أجمع على كذا، إذا عزم عليه، فلا يدخلُ في الإجماع إلّا من عُلِمَ منه القصدُ إليه، كما أنّا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم يُنقل مذهبُهم لدلالة عموم القرآن وإن كانوا قائلين به»، انتهى كلامه.

وهو في غاية المتانة، لكنّك عرفتَ ماوقع من جماعة من المسامحة في إطلاق لفظ الإجماع، وقد حُكِيَ في المعالم عن الشهيد: «إنّه أوّلَ كثيراً من الإجماعات؛ لأجل مشاهدة المخالف في مواردها، بإرادة الشهرة أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، أو بتأويل الخلاف على وجه لاينافي الإجماع، أو بإرادة الإجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث» انتهى.

الإعالة، فتجب فطرة من كان عيالاً له، سواء كان ولداً أو اُمّاً أو أباً أو زوجة مطيعة أو ناشزة مادامت في بيت زوجها أو غيرها من الأجانب، أو هو وجوب الإنفاق فلا تجب فطرة الزوجة الناشزة على الزوج لعدم وجوب نفقتها عليه.

فالحاصل أنّه لا يجوز الاعتماد على مثل هذا الإجماع المستند إلى الحدس والإجتهاد

(وما أبعد ما بين ما استند إليه الحلّي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقّق ... إلى آخره)

والأعجب من بعد المشرقين هو ما استند إليه الحلّي في المقام من نسبته الحكم، بوجوب فطرة الزوجة على الزوج، إلى اتفاق العلماء بمجرد تدوينهم الأخبار المطلقة الدالة على وجوب فطرة الزوجة على الزوج، تخيّلاً بأخذهم إطلاقها.

وما ذكره المحقّق من أنّ الإتفاق على لفظ مطلق لا يقتضي الإجماع على ذلك! وأنّ مجرّد ذكر المفتي لفظاً مطلقاً لا يدل على أخذه بالإطلاق، ما لم يعلم أنّه قصد الإطلاق، فإذا رأينا العلماء ذكروا الأخبار المطلقة الدالة على وجوب فطرة الزوجة على الزوج، لا يصحّ لنا نسبة الحكم المستفاد من الإطلاق إليهم، فنقول: إنهم أجمعوا على وجوب فطرة الزوجة وإن كانت ناشزة على الزوج، ما لم نعلم قصد ذلك منهم.

فما ذكره المحقّق ﷺ يكون نقيضاً لما تقدّم من الحلّي، فإنّه حكم باتفاقهم على وجوب فطرة الزوجة الناشزة على الزوج؛ لاتفاقهم على تدوين المطلق الدال بإطلاقه على الحكم

وعن المحدّث المجلسي، في كتاب الصلاة من البحار، بعد ذكر معنىٰ الإجماع ووجه حجّيّته عند الأصحاب: «إنّهم لمّا رجعوا إلىٰ الفقه كأنّهم نسوا ما ذكروه في الأُصول ـ ثم أخذ في الطعن علىٰ إجماعاتهم، إلىٰ أن قال ـ: فيغلب علىٰ الظّن أنّ مصطلحَهُم في الفروع غيرُ ما جروا عليه في الأُصول» انتهىٰ.

والتحقيق أنّه لا حاجة إلىٰ ارتكاب التأويل في لفظ الإجماع بما ذكره الشهيد، ولا إلىٰ ما ذكره المحدِّث المذكور، من تغاير مصطلحهم في الفروع والأُصول، بل الحقّ أنّ دعواهم للإجماع في الفروع مبنيّ علىٰ استكشاف الآراء ورأي الإمام، إمّا من حسن الظنّ بجماعة من السلف، أو من أُمور تستلزم باجتهادهم إفتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن

المزبور.

والمحقّق حكم بأنّ المذهب لا يكشف بإطلاق اللفظ، فلا يصحّ لنا نسبة الاتفاق إليهم بالنسبة إلىٰ الحكم المذكور إلّا إذا علمنا بأنّهم قصدوا ذلك من إطلاق اللفظ.

والملخّص: إنّه لا يجوز نسبة قول إلىٰ فقيه إلّا بعد العلم بأنّه منه، فلا يجوز بمجرّد وجود عموم أو إطلاق في القرآن الحكم بأنّ الفقهاء كلهم ذهبوا إلىٰ ذلك العموم أو الإطلاق، ما لم نعلم أقوالهم فيهما، إذ لعلّهم وجدوا للعموم مخصِّصاً وللإطلاق مقيِّداً.

ثم يقول المصنّف: إنّ ما أفاده المحقّق يكون في غاية المتانة، ولكن ماذكره الحلّي - أيضاً ـ يكون صحيحاً لما عرفت من المسامحة في إطلاق لفظ الإجماع من جماعة كالمفيد والسيد والشيخ والحلّي، حيث أطلقوه علىٰ اتفاق الكلّ من دون تتبع في أقوالهم، بل بكشفها بالاجتهادات.

(والتحقيق أنّه لا حاجة إلىٰ ارتكاب التأويل في لفظ الإجماع بما ذكره الشهيد، ولا إلىٰ ما ذكره المحدِّث المذكور)، إذ لا حاجة إلىٰ تأويل الإجماع بأحد الوجوه التي ذكرها الشهيد، ولا إلىٰ ما ذكره صاحب البحار من تغاير اصطلاح العلماء في الأُصول والفروع، حيث يقولون في الأُصول: إنّ الإجماع هو اتفاق الكل، ثمّ ينسون في الفروع، فيدّعون الإجماع فيها مع وجود المخالف.

(بل الحقّ أنّ دعواهم للإجماع في الفروع مبنيّ علىٰ استكشاف الآراء ورأي الإمام، إمّا من حسن الظن بجماعة السلف، أو من أُمور تستلزم باجتهادهم إفتاء العلماء بذلك).

الإمام عليه السلام أيضاً.

وليس في هذا مخالفةٌ لظاهر لفظ الإجماع حتىٰ يحتاج إلىٰ القرينة، ولا تدليسٌ؛ لأنّ دعوىٰ الإجماع ليس لأجل اعتماد الغير عليه وجعله دليلاً يستريح إليه في المسألة.

نعم، قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوىٰ إلىٰ العلماء الظاهرة في وجدانها في كلماتهم، لكنّه يندفع بأدنىٰ تتّبع في الفقه، ليظهر أنّ مبنىٰ ذلك علىٰ استنباط المذهب، لا علىٰ وجدانه مأثوراً.

وملخّص ما ذكره المصنّف رحمه الله: إنّ دعوىٰ الإجماع من الفقهاء في الفروع ليست من جهة عدولهم عن الاصطلاح المذكور في الأُصول، بل إجماعهم فيها كان مبنيّاً علىٰ الحدس لا علىٰ تتبع الأقوال.

فكانوا يتحدّسون من اتفاق جماعة لحسن ظنّهم بهم اتفاق الكل، أو من أُمور تستلزم باجتهادهم إفتاء جميع العلماء بحكم معيّن، كحدسهم من اتفاقهم علىٰ العمل بالأصل علىٰ اتفاقهم بالحكم الذي يقتضيه ذلك الأصل، وقد تقدمت أمثلة الإجماعات المبتنية علىٰ الأُصول.

(وليس في هذا مخالفةٌ لظاهر لفظ الإجماع حتىٰ يحتاج إلىٰ القرينة) وليس في اطلاق الإجماع علىٰ اتفاق الكل المستكشف بالأُمور المذكورة مخالفة لظاهر لفظ الإجماع ليحتاج إلىٰ القرينة.

(ولا تدليس؛ لأنّ دعوىٰ الإجماع ليس لأجل اعتماد الغير عليه)، إذ الإجماع حجّة للناقل، فيدّعي الإجماع ليستدل به، وليس نقل الإجماع لأجل اعتماد المنقول إليه عليه حتىٰ يلزم التدليس.

(نعم، قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوىٰ إلىٰ العلماء الظاهرة في وجدانها في كلماتهم، لكنّه يندفع بأدنىٰ تتبع في الفقه ... الخ).

لأنّ نقل الإجماع قد يكون موجباً للتدليس، إذ حينما يقول ناقل الإجماع: أجمع العلماء علىٰ هذا الحكم، يتوهّم من كلامه أنّه قد وجد فتاواهم بالتتبع مع أنّه ليس كذلك، ولكنّ هذا التدليس يكون في بادئ النظر، (يندفع بأدنىٰ تتبع في الفقه)، فينكشف (أنّ مبنىٰ ذلك) الإجماع كان (علىٰ استنباط المذهب لا علىٰ وجدانه مأثوراً).

والحاصلُ أنّ المتتبّع في الإجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيرة بإستناد دعوىٰ الناقلين للإجماع ـ خصوصاً إذا أرادوا به اتّفاق علماء جميع الأعصار، كما هو الغالب في إجماعات المتأخّرين ـ إلىٰ الحدس الحاصل من حسن الظّن بجماعة ممّن تقدّم علىٰ الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلىٰ لازمه، مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل واعتقاده.

وعلىٰ هذا تُنزَّل الإجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر أو تقارب العصرين، وعدم المبالاة كثيراً بإجماع الغير والخروج عنه للدليل، وكذا دعوىٰ الإجماع مع وجود المخالف، فإنّ ما ذكرنا في مبنىٰ الإجماع من أصحّ المحامل لهذه الأُمور المنافية لبناء دعوىٰ الإجماع علىٰ تتبّع الفتاوىٰ في خصوص المسألة.

ثم يقول المصنّف: إنّ الإجماعات المنقولة مبنيّة علىٰ الحدس والاجتهاد الناشئ من حسن ظن الناقل بجماعة أو من الملزوم، فيتحدّس الناقل من اتفاق الجماعة اتفاق الكل، أو من اتفاقهم علىٰ العمل بالأصل علىٰ اتفاقهم بما هو لازم هذا الأصل مثلاً، فينتقل من الملزوم إلىٰ لازمه مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل، كما تقدّم من الحلّي، حيث انتقل من تدوين العلماء أخبار المضايقة إلىٰ اتفاقهم علىٰ وجوب الفور والمضايقة في قضاء الفوائت، فيحصل القطع لمن تتبع في الإجماعات المنقولة من تراكم أمارات كثيرة علىٰ كونها مستندة إلىٰ الاجتهاد والحدس (**وعلىٰ هذا تُنزّل الإجماعات المتخالفة من العلماء**) فتنزَّل الإجماعات المتخالفة علىٰ كون الإجماع مستنداً إلىٰ الحدس والاجتهاد، فتكون مبنيّة علىٰ الحدس.

(**فإنّ ما ذكرنا في مبنىٰ الإجماع من أصحّ المحامل لهذه الأُمور المنافية لبناء دعوىٰ الإجماع علىٰ تتبع الفتاوىٰ في خصوص المسألة**).

أي: ما ذكرنا من كون هذه الإجماعات مبنية علىٰ الحدس والاجتهاد من أصح المحامل لهذه الإجماعات المنافية لكونها مستندة إلىٰ تتبع الفتاوىٰ، إذ لو كانت مستندة إلىٰ تتبع الناقل لفتاوىٰ الفقهاء لما وصلت الاختلافات بهذه الدرجة.

فنفس هذه الاختلافات في الإجماعات المنقولة يكون أقوىٰ شاهد علىٰ كونها مبنيّة علىٰ اجتهاد وحدس ناقليها، فتكون هذه الإجماعات مبنية علىٰ الاجتهاد والحدس.

وذكر المحقّق السبزواري في الذخيرة، بعد بيان تعسّر العلم بالإجماع: «إنّ مرادهم بالإجماعات المنقولة في كثير من المسائل، بل في أكثرها، لا يكون محمولاً على معناه الظاهر، بل إمّا يرجع إلىٰ اجتهاد من الناقل مؤدٍّ بحسب القرائن والأمارات التى اعتبرها إلىٰ أنّ المعصوم عليه السلام موافقٌ في هذا الحكم، أو مرادهم الشهرة أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة، أو غير ذلك من المعاني المحتملة».

ثم قال بعد كلام له: «والذي ظهر لي من تتبّع كلام المتأخرين أنّهم كانوا ينظرون إلىٰ كتب الفتاوىٰ الموجودة عندهم في حال التأليف، فإذا رأوا اتّفاقهم علىٰ حكم قالوا: إنّه إجماعي، ثمّ إذا اطّلعوا علىٰ تصنيف آخر خالف مُؤَلِّفُهُ الحكمَ المذكور رجعوا عن الدعوىٰ المذكورة، ويرشد إلىٰ هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها» انتهىٰ.

وحاصلُ الكلام ـ من أوّل ما ذكرنا إلىٰ هنا ـ أنّ الناقل للإجماع إن احتمل في حقّه تتبّع

ويؤيد ما ذكره المصنّف من كون هذه الإجماعات مبنية علىٰ الحدس، ما أفاده المحقّق السبزواري، حيث قال في الذخيرة ما خلاصته: إنّ مرادهم بالإجماعات المنقولة، لا يكون معناها الظاهر في تتبع الأقوال فرداً فرداً؛ لعدم تمكن الناقل من تحصيل الأقوال بالتتبع، لتفرق العلماء وتشتتهم في أصقاع الأرض.

(بل إمّا يرجع إلىٰ اجتهاد من الناقل)، كانتقاله بالحدس والاجتهاد من اتفاقهم علىٰ العمل بالأصل إلىٰ اتفاقهم علىٰ حكم يقتضيه ذلك الأصل مثلاً، أو يكون (مرادهم) من الإجماع (الشهرة، أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة أو غير ذلك من المعاني المحتملة)، كاتفاق المعروفين أو اتفاق أصحاب الكتب الأربعة في الروايات.

ثمّ يقول السبزواري: (والذي ظهر لي) أنّ الناقلين للإجماع يدّعونه حينما (ينظرون إلىٰ كتب الفتاوىٰ الموجودة عندهم في حال التأليف، فإذا رأوا اتفاقهم علىٰ حكم قالوا: إنّه إجماعي). وإذا وجدوا المخالف (رجعوا عن الدعوىٰ المذكورة، ويرشد إلىٰ هذا كثير من القرائن) منها: تعارض الإجماعين من شخص واحد، ومنها: عدول المفتي عن الفتوىٰ التي ادّعىٰ فيها الإجماع.

فالحاصل أنّ المحقّق السبزواري رحمه الله يكون موافقاً للمصنّف رحمه الله في الجملة، أي: في كون مبنىٰ بعض هذه الإجماعات هو الحدس.

فتاوىٰ من ادّعىٰ اتفاقهم ـ حتىٰ الإمام الذي هو داخل في المجمعين ـ فلا إشكال في حجّيّته وفي إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا يشترط في حجّيته معرفة الإمام تفصيلاً حين السماع منه. لكن هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه، وأنّ المدّعي للإجماع لا يدّعيه علىٰ هذا الوجه.

وبعد هذا، فإن احتُمل في حقه تتبّع فتاوىٰ جميع المجمعين، والمفروضُ أنّ الظاهر من كلامه هو اتّفاق الكل المستلزم عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام، فالظاهر حجّيّةُ خبره للمنقول إليه، سواء جعلنا المناط في حجيته تعلّق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الأمور المحسوسة المستلزمة ضرورةً لأمر حدسي وهو قول الإمام، أو جعلنا المناط تعلّق خبره بالمنكشف وهو قول الإمام، لما عرفت من أنّ الخبر الحدسي المستند إلىٰ إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادةً، كالخبر الحسّي في وجوب القبول. وقد تقدّم الوجهان في كلام السيّد الكاظمي في شرح الوافية.

لكنّك قد عرفت سابقاً القطع بانتفاء هذا الاحتمال، خصوصاً إذا أراد الناقل اتّفاق علماء جميع الأعصار.

نعم، لو فرضنا قلّة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم، أمكن دعوىٰ اتّفاقهم عن حسّ، لكن هذا غير مستلزم عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام.

نعم، يكشف عن موافقته، بناءً علىٰ طريقة الشيخ المتقدّمة التي لم تثبت عندنا وعند الأكثر.

(وحاصل الكلام من أول ما ذكرنا إلىٰ هنا)، إنّ مستند علم ناقل الإجماع بقول الإمام عليه السلام، لا يخلو عن أحد أمور ثلاثة هي: الدخول أو الحدس أو اللطف، فإن احتمل في حقّ الناقل الطريق الأول يكون نقله حجّة؛ لأنّه داخل في نقل الخبر عن حسّ، وإلّا فلا (لكن هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه)، لأحد أمرين:

الأول: إنّ الإمام عليه السلام في زمان الغيبة لا يعاشر الناس، فلا يتكلم معهم حتىٰ يسمع الحكم منه عليه السلام الناقل فيكون نقله داخلاً في نقل الخبر عن حسّ.

والثاني: إنّه لا يحصل له تتبع أقوال جميع العلماء، حتىٰ يتحقق دخول الإمام عليه السلام فيهم (وبعد هذا فإن احتُمل في حقّه تتبع فتاوىٰ جميع المجمعين ...الخ) بأن كان مستند الإجماع هو الطريق الثاني أي: تتبع أقوال العلماء، بحيث تلازم هذه الأقوال موافقة الإمام عليه السلام، كان

ثمّ إذا عُلِم عدمُ استناد دعوىٰ اتّفاق العلماء المتشتّتين في الأقطار، الذي يكشف عادةً عن موافقة الإمام عليه السلام، إلّا إلىٰ الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدمة التي مرجعُها إلىٰ حسن الظّن أو الملازمات الاجتهاديّة، فلا عبرة بنقله، لأنّ الاخبار بقول الإمام عليه السلام حدسّي غير مستند إلىٰ حسّ ملزوم له عادةً، ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستندة إلىٰ الآثار الحسّية، والإخبار بالإتفاق ـ أيضاً ـ حدسي.

نعم، يبقىٰ هنا شيء وهو أنّ هذا المقدار من النسبة المحتمل استنادُ الناقل فيها إلىٰ الحسّ يكون خبرُه حجّةً فيها، لأنّ ظاهر الحكاية محمول علىٰ الوجدان إلّا إذا قام هناك صارف، والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلىٰ الوجدان والحسّ في نسبة الفتوىٰ إلىٰ جميع من ادّعىٰ إجماعهم.

وأمّا استنادُ نسبة الفتوىٰ إلىٰ جميع أرباب الكتب المصنّفة في الفتاوىٰ إلىٰ الوجدان في كتبهم بعد التتّبع، فأمرٌ محتمل لا يمنعه عادةٌ ولا عقلٌ.

الإجماع حجّة من حيث السبب والمسبب.

وأمّا كون نقل الإجماع حجّة من حيث السبب فلكونه خبراً حسّياً، وأمّا حجّيته من جهة المسبب فلكونه مستنداً إلىٰ أمر حسّي يلازمه، فيكون كالخبر الحسّي في وجوب القبول.

ولكنّ هذا الاحتمال كسابقه يكون مقطوع العدم، وذلك لعدم إمكان تتبع أقوال العلماء في جميع الأعصار، فلا يتحقّق القطع بالسبب المستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام، وما يمكن القطع به من تتبع أقوال علماء عصر إذا كانوا قليلين لا يستلزم عادة موافقة قول المعصوم عليه السلام فلا يجوز الاعتماد عليه.

ثمّ الطريق الثالث، وهو اللطف، باطل عند المصنّف رحمه الله، فينحصر مستند الإجماع في الحدس الناشئ عن حسّ الظن، أو عن اتفاق المعروفين، (أو الملازمات الإجتهادية) كالحدس باتفاقهم علىٰ الحكم من اتفاقهم علىٰ مسألة أُصولية، فلا يكون نقل الإجماع حجّة، لأن الإخبار بقول الإمام عليه السلام غير مستند إلىٰ السماع، وغير مستند إلىٰ حسّ ملزوم لقول الإمام عليه السلام عادةً، لأنّ المفروض أنّ الناقل لم يتتبع أقوال العلماء، بل تحدّس بها، فيكون كلٌّ من السبب والمسبب حدسيّاً.

(نعم، يبقىٰ هنا شيء) نعم، ذكر المصنّف كلاماً هنا أراد به تصحيح تمسّكاته في الفقه

وما تقدّم من المحقّق السبزواري من ابتناء دعوىٰ الإجماع علىٰ ملاحظة الكتب الموجودة عنده حالَ التأليف، فليس عليه شاهدٌ، بل الشاهد علىٰ خلافه، وعلىٰ تقديره فهو ظنٌّ لا يقدحُ في العمل بظاهر النسبة، فإنّ نسبة الأمر الحسّي إلىٰ شخص، ظاهرٌ في احساس الغير إيّاه من ذلك الشخص. وحينئذٍ فنقل الإجماع غالباً ـ إلّا ما شذّ ـ حجّةٌ بالنسبة إلىٰ صدور الفتوىٰ عن جميع المعروفين من أهل الفتاوىٰ.

ولا يقدح في ذلك أنّا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوىٰ الإجماع، إذ من المحتمل إرادة الناقل ما عدا المخالف، فتتبّع كتب من عداه ونسب الفتوىٰ إليهم، بل لعلّه اطّلع علىٰ رجوع

بالإجماعات المنقولة، فقال يبقىٰ هنا شيء، وهو حجّية الإجماع في الجملة، أي: بالنسبة إلىٰ نقل الأقوال التي يمكن تحصيلها عن حسّ لناقل الإجماع، وذلك إن لنقل الإجماع ظهورين:

أحدهما: هو نقل أقوال الكلّ.

وثانيهما: هو تحصيلها ووجدانها بالحسّ والتتبع، ثم نرفع إليد عن الأول لكونه متعذراً أو متعسراً عادة للناقل، ونأخذ بالثاني.

ونتيجة ذلك هي أنّ الناقل قد ينقل ما يتمكّن من تحصيله بالحسّ والتتبع من أقوال أصحاب الكتب الفقهية، فيثبت هذا المقدار من أقوالهم للمنقول إليه، لأنّ إخباره بهذا المقدار يكون عن حسٍّ، فيكون تحصيل فتوىٰ جميع أرباب الكتب الفقهية بالتتبع أمراً محتملاً لا يمنعه عقل ولا عادة.

فعلىٰ هذا ما تقدّم من المحقّق السبزواري من ابتناء دعوىٰ الإجماع علىٰ ملاحظة الكتب الموجودة حال التأليف لا يخلو عن اشكال، لأنّ لفظ الإجماع ظاهر في تتبع أقوال جميع أرباب الكتب لا أرباب الكتب الموجودة حال التأليف، فيكون هذا الظهور شاهداً علىٰ خلاف ما ذكره السبزواري‏رحمه الله.

وكيف كان، فقد يثبت بنقل ناقل الإجماع مقدار من الأقوال والفتاوىٰ للمنقول إليه، فإذا تتبع المنقول إليه وحصّل مقداراً آخراً من الأقوال والأمارات بحيث إذا انضمّ ما حصل إلىٰ ما نقل يصير المجموع ملازماً لقول الإمام‏عليه السلام عادةً لكان المجموع حجّة له.

(ولا يقدح في ذلك إنّا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوىٰ الإجماع ...الخ)، أي: لا

من نجده مخالفاً، فلا حاجة إلىٰ حمل كلامه علىٰ مَن عدا المخالف.

وهذا المضمون المخبَر به عن حسّ وإن لم يكن مستلزماً بنفسه عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام، إلّا أنّه قد يستلزمه بانضمام أمارات أُخر يحصّلها المتتبّع، أو بانضمام أقوال المتأخّرين من دعوىٰ الإجماع.

مثلاً، إذا ادّعىٰ الشيخ رحمه الله الإجماع علىٰ اعتبار طهارة مسجد الجبهة، فلا أقلَّ من احتمال أن تكون دعواه مستندةً إلىٰ وجدان الحكم في الكتب المعدّة للفتوىٰ، وإن كان بإيراد الروايات التي يفتي المؤلّف بمضمونها، فيكون خبره المتضمّن لإفتاء جميع أهل الفتوىٰ بهذا الحكم حجّةً في المسألة، فيكون كما لو وجدنا الفتاوىٰ في كتبهم، بل سمعناها منهم، وفتواهم وإن لم تكن بنفسها مستلزمةً ـ عادّةً ـ لموافقة الإمام عليه السلام إلّا أنّا إذا ضممنا إليها فتوىٰ مَن تأخّر عن الشيخ من أهل الفتوىٰ وضمّ إلىٰ ذلك أمارات أُخر، فربّما حصل من المجموع القطعُ بالحكم، لاستحالة تخلّف هذه جميعها عن قول الإمام عليه السلام. وبعضُ هذا المجموع ـ وهو اتّفاق أهل الفتاوىٰ المأثورة عنهم ـ وإن لم يثبت لنا بالوجدان إلّا أنّ المخبر قد أخبر به عن حسّ فيكون حجّة كالمحسوس لنا.

وكما أنّ مجموع ما يستلزمُ عادّةً لصدور الحكم عن الإمام عليه السلام إذا أخبر به العادلُ عن حسّ قُبِل منه وعمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادلُ ببعضه عن حسّ.

وتوضيحه ـ بالمثال الخارجيّ ـ أن نقول: إنّ خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشيء مع شدّة احتياطهم في مقام الإخبار يستلزمُ عادةً ثبوت المخبَر به في الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنّه قد أخبر ألفُ عادلٍ بموت زيد وحضور دفنه، فيكون خبرُه بإخبار الجماعة بموت زيد حجّةً، فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد، وكذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء، وحصّلنا إخبار الباقي بالسماع منهم.

يقدح في اعتبار وحجّية نقل الإجماع وإثبات فتوىٰ جميع المعروفين به وجود الخلاف في مورد الإجماع، وذلك لأحد أمرين:

الأول: إنّ الناقل ينقل أقوال ما عدا المخالف، فتثبت أقوال ما عدا المخالف للمنقول إليه.

والثاني: إنّ الناقل لعلّه اطّلع علىٰ رجوع المخالف عن المخالفة إلىٰ الموافقة مع الباقين.

نعم، لو كانت الفتاوىٰ المنقولة إجماعاً بلفظ الإجماع، علىٰ تقدير ثبوتها لنا بالوجدان، ممّا لا تكون بنفسها أو بضميمة أمارات أُخر مستلزمةً عادةً للقطع بقول الإمام عليه السلام وإن كانت قد تفيده، لم يكن معنىٰ لحجّية خبر الواحد في نقلها تعبّداً، لأنّ معنىٰ التعبّد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة أُمور أُخر.

والملخّص: إن فتاوىٰ العلماء المنقولة بعنوان الإجماع إلينا وإن لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الإمام عليه السلام إلّا أنّا إذا ضممنا إليها فتاوىٰ أُخر ـ التي وجدناها ـ لحصل القطع لنا من المجموع بالحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، غاية الأمر: بعضه ثبت بإخبار ناقل الإجماع، وبعضه ثبت بالوجدان، فكما أنّ المجموع المستلزم عادةً لصدور الحكم عن الإمام عليه السلام يثبت بإخبار العادل به عن حسّ كذلك بعضه.

ثم يذكر المصنّف رحمه الله مثالاً لتوضيح المقام، فإذا كان إخبار ألف مخبر مستلزماً لثبوت المخبَر به لثبت المخبَر به بإخبار ألف مخبِر، وكذلك يثبت بإخبار عادل عن قول ألف مخبِر لأنّ إخبار العادل عن حسٍّ بإخبار ألف مخبِر حجّة.

فلو فرضنا أنّ العادل أخبرنا بأنه قد أخبر له ألف عادل بموت زيد، لكان خبره بإخبار الجماعة بموت زيد حجّة لنا لأنّه خبر عادل عن حسّ، فيثبت به لازمه، وهو موت زيد، وكذا لو أخبرنا العادل بإخبار بعض هؤلاء، مثلاً قال: أخبرني خمسمائة عادل بموت زيد، وحصّلنا إخبار الباقي بالسماع منهم لكان المجموع حجّة لنا فيثبت به المخبَر به، وهو موت زيد.

(نعم، لو كانت الفتاوىٰ المنقولة إجمالاً بلفظ الإجماع علىٰ تقدير ثبوتها لنا بالوجدان ممّا لا يكون بنفسها، أو بضميمة أمارات أُخر مستلزمةً عادةً للقطع بقول الإمام عليه السلام وان كانت قد تفيده لم يكن معنىٰ لحجّية خبر الواحد).

إنّ الفتاوىٰ المنقولة لو لم تكن مستلزمة للعلم بقول الإمام عليه السلام ولو مع ضميمة أمارات أُخر إليها لم يكن لنقلها أثرٌ شرعاً، فلا يكون نقلها حجّة، وذلك (لأنّ معنىٰ التعبّد بخبر الواحد في شيء) مثل موت زيد مثلاً (ترتيب لوازمه)، أي: الشيء المخبَر به؛ وهو موت زيد، ولوازمه شرعاً هي وجوب الصلاة والدفن والكفن وتقسيم أمواله بين الورثة.

وهذه اللّوازم تترتّب إذا أخبر ألف عادل بموت زيد، ولا تترتّب علىٰ إخبار عشرين،

فلو أخبر العادل باخبار عشرين بموت زيد، وفرضنا أنّ إخبارهم قد يوجب العلم وقد لا يوجب، لم يكن خبُره حجّة بالنسبة إلىٰ موت زيد، إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موتُه.

وبالجملة، فمعنىٰ حجّية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدلّ عليه المخبَر به مطابقةً، أو تضمّناً، أو التزاماً عقليّاً أو عاديّاً أو شرعيّاً دون ما يقارنه أحياناً.

ثم إنّ ما ذكرنا لا يختصّ بنقل الإجماع، بل يجري في نقل الإتفاق وشبهه، ويجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوىٰ عن أربابها تفصيلاً.

ثم إنّه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وماحصّله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات والأقوال القطعُ بصدور الحكم الواقعيّ عن الإمامعليه السلام، لكن حصل منه القطع

وإن كان إخبارهم مفيداً للعلم أحياناً لبعضٍ، فلا يكون إخبارهم حجّة لعدم ترتّب لازم شرعي عليه.

(وبالجملة، فمعنىٰ حجّية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبَر به مطابقةً، أو تضمّناً أو التزاماً عقلياً أو عادياً أو شرعياً).

وأمثلة ذلك: ما إذا أخبر عادل بكون مائع معيّن خمراً عنبيّاً، لكان دلالة المخبَر به ـ أي: لفظه ـ علىٰ الخمر العنبي بالمطابقة، وعلىٰ الخمريّة بالتضمّن، وعلىٰ استحقاق العقاب بالشرب بالإلتزام عقلاً، وعلىٰ كونه مسكراً بالإلتزام عادة، وعلىٰ كونه نجساً بالإلتزام شرعاً.

وحكم ما يدل عليه المخبَر به في الجميع هو الحرمة، فلا بدّ من تقدير حكم في كلام المصنّفرحمه الله قبل كلمة (ما) في قوله: (ما يدل) أي: وجوب ترتّب حكم ما يدل عليه المخبر به ... الخ (دون ما يقارنه أحياناً) كموت زيد المقارن بإخبار عشرين بموته بالمقارنة الاتفاقية من دون ملازمة بينهما عادة، فلا معنىٰ للتعبّد بإخبار العادل عن إخبار عشرين بموت زيد.

(ثم إنّ ما ذكرنا لا يختصّ بنقل الإجماع، بل يجري في لفظ الاتفاق ...الخ)، أي: إنّ ما ذكره المصنّفرحمه الله من حجّية الإجماع من حيث السبب وإن كان ناقصاً لا يختصّ بنقل الإجماع، بل يجري في كل نقل كان مفاده نقل أقوال العلماء سواء كان بلفظ الإجماع أو بلفظ الإتفاق

بوجود دليل ظنّي معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تامّاً من جهة الدلالة وفقد المعارض، كان هذا المقدارُ ـ أيضاً ـ كافياً في إثبات المسألة الفقهيّة.

بل قد تكون نفس الفتاوىٰ التي نقلها الناقلُ للإجماع إجمالاً مستلزمةً لوجود دليل معتبر، فيستقل الإجماع المنقول بالحجّية بعد إثبات حجّية خبر العادل في المحسوسات، إلّا إذا منعنا ـ كما تقدّم سابقاً ـ عن استلزام اتّفاق أرباب الفتاوىٰ عادةً لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تامّاً، وإن كان قد يحصل العلمُ بذلك من ذلك، إلّا أنّ ذلك شيء قد يتفق ولا يوجب ثبوت الملازمة العادّية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به إليه، ألا ترىٰ أنّ إخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمةً عادية بينهما، بخلاف إخبار ألف عادل محتاط في الإخبار؟.

وبالجملة: يوجد في الخبر مرتبة تستلزم عادة تحقّقَ المخبر به، لكن مايوجب العلم أحياناً قد لا يوجبه، وفي الحقيقة ليس هو نفسه الموجب في مقام حصول العلم وإلّا لم يتخلّف.

أو بلفظ الإطباق، أو غيرهما.

ففي جميع الصور يأخذ المنقول إليه المقدار الذي يحتمل استناد الناقل فيه إلىٰ الحسّ والتتبع، وينضمّ إليه ما يحصّله، فإذا أصبح المجموع مستلزماً عادةً لموافقة قول الإمام عليه السلام كان حجّة، وإلّا فلا.

ثم المجموع لو لم يكن مستلزماً لموافقة الإمام عليه السلام (لكن حصل منه)، أي: المجموع (القطع بوجود دليل ظنّي معتبر) كان حجّة وكافياً في إثبات الحكم، (بل قد تكون نفس الفتاوىٰ التي نقلها الناقلُ للإجماع إجمالاً مستلزمةً لوجود دليل معتبر).

ويمكن فرض ذلك فيما إذا كان ناقل الإجماع من أعلم الفقهاء وكثير الاطّلاع بأقوال العلماء في جميع الأعصار (فيستقل الإجماع المنقول) من هذا الناقل (بالحجّية)؛ لأن هذا الإجماع يكون كاشفاً عن وجود دليل معتبر.

(إلّا إذا منعنا ـ كما تقدم سابقاً ـ عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوىٰ عادةً لوجود دليل) إنّ استناد الناقل إلىٰ الحسّ في تحصيل اتفاق أصحاب الفتاوىٰ المعروفة كما لا يلازم عادةً موافقة قول الإمام والحكم الواقعي ـ كذلك ـ لا يلازم موافقة دليل ظنّي معتبر والحكم الظاهري، فلا يكون نقل هذه الفتاوىٰ حجّة.

ثم إنّه قد نبّه علىٰ ماذكرنا من فائدة نقل الإجماع بعض المحقّقين في كلام طويل له، وما ذكرنا وإن كان محصّل كلامه علىٰ مانظرنا فيه، لكنّ الأوْلىٰ نقل عبارته بعينها، فلعلّ الناظر يحصّل منه غير ما حصّلنا، فإنّا قد مررنا علىٰ العبارة مروراً، ولا يبعد أن يكون قد اختفىٰ علينا بعض ما له دخل في مطلبه، قال في كشف القناع، وفي رسالته التي صنّفها في المواسعة والمضايقة، ما هذا لفظه:

«وليعلم أنّ المحقَّق في ذلك هو أن الإجماعَ، الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح أو بسائر الألفاظ علىٰ كثرتها، إذا لم يكن مبتنياً علىٰ دخول المعصوم بعينه أو ما في حكمه في المجمعين، فهو إنّما يكون حجّة علىٰ غير الناقل، باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم، أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتدّ به وحصول الانكشاف للمنقول إليه والتمسّك به بعد البناء علىٰ قبوله، لا إعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادّعائه،

(ثم إنّه قد نبّه علىٰ ما ذكرنا من فائدة نقل الإجماع) وهي كونه حجّة من حيث السبب الناقص، ثم يمكن إكماله بالانضمام المذكور تفصيلاً (بعض المحقّقين) وهو الشيخ أسد الله التستري (في كلام طويل له) حيث قال:

(وليعلم أنّ المحقَّق في ذلك)، أي: في نقل الإجماع (هو أنّ الإجماع، الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح) وهو: اتفاق جميع علماء الأعصار (أو بسائر الألفاظ علىٰ كثرتها) مثل: أطبق العلماء، أو اتفق الفقهاء، وغيرهما.

(إذا لم يكن مبتنياً علىٰ دخول المعصوم بعينه) كنقل الإجماع في زماننا هذا حيث يكون الإمام غائباً فلا يكون الإمام داخلاً في المجمعين (أو ما في حكمه)، أي: دخول المعصوم بقوله في مقابل دخوله بشخصه.

فالحاصل أنّ الإجماع المنقول إذا لم يكن مبتنياً علىٰ دخول شخص المعصوم في المجمعين، أو علىٰ دخول قوله في قولهم المنكشف بأحد الطرق (فهو إنّما يكون حجّة علىٰ غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم ...إلىٰ آخره) إلىٰ أن قال:(لا اعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه).

والمستفاد من كلامه أمران:

الأول: حجّية الإجماع لغير الناقل باعتبار السبب الكاشف.

فهنا مقامان:

الأوّل: حجّيته بالاعتبار الأوّل، وهي مبتنية من جهتي الثبوت والإثبات علىٰ مقدّمات:

الأُولىٰ: دلالة اللفظ علىٰ السبب، وهذه لابدّ من اعتبارها وهـي مـتحقّقة ظـاهراً في الألفاظ المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف. وقد يشتبه الحالُ إذا كان النقلُ بلفظ

والثاني: عدم حجّيته له باعتبار المسبب المنكشف.

(فهنا مقامان: الأول: حجّيته بالاعتبار الأول)، أي: المقام الأول وهو حجّية الإجماع باعتبار السبب الكاشف، ولم يتعرض المصنّف للمقام الثاني لعدم كونه مرتبطاً بالبحث في مقام اعتبار الإجماع من حيث السبب.

(وهي مبتنية من جهتي الثبوت والإثبات علىٰ مقدمات) المراد من جهة الثبوت هـو ثبوت السبب الكاشف عادةً عن قول المعصوم في الواقع، بأن يكـون لفـظ الإجـماع المنقول دالاً علىٰ اتفاق جماعة يلازم قولهم قول الإمام عادةً.

والمتكفّل لبيان هذه الجهة هي المقدمة الأُولىٰ، والمراد من جهة الإثبات هو إثبات حجّية نقل السبب بالدليل، والمتضمّن لبيان هذه الجهة هي المقدمة الثانية.

ثم بيان المقدمات الثلاث إجمالاً قبل بيانها تفصيلاً هو أنّ المقدمة الأُولىٰ تكون بمنزلة الصغرىٰ، بمعنىٰ أن يبحث فيها عن دلالة الإجماع علىٰ السبب، وهو اتفاق الكل.

والمقدمة الثانية تكون بمنزلة الكبرىٰ، أي: يبحث فيها عن إثبات حجّية نقل الإجماع والإتفاق.

والمقدمة الثالثة تكـون بـمنزلة النـتيجة لهـاتين المـقدمتين، حيث يـبحث فـيها عـن استكشاف قول الإمام من ذلك السبب.

(الأُولىٰ: دلالة اللفظ علىٰ السبب)، أي: لابدّ من أن يدل اللفظ الذي ينقله الناقل علىٰ السبب، أي: اتفاق العلماء بحيث يلازم موافقة قول الإمام (وهي مـتحقّقة ظـاهراً في الألفاظ المتداولة بينهم)؛ لأنّ الدلالة متحقّقة وثابتة فـي الألفـاظ المـتعارفة بـينهم لـنقل الإجماع، مثل: أجمع العلماء، وأطبق الفقهاء، وغيرهما.

(ما لم يصرف عنها)، أي: عن دلالة هذه الألفاظ علىٰ السبب (صارف)، أي: ما لم تقم قـرينة عـلىٰ كـون الإجـماع مـبتنياً عـلىٰ العـمل بـالأصل، أو عـلى تـدوين الروايـة أو

الإجماع في مقام الاستدلال، لكن من المعلوم أنّ مبناه ومبنىٰ غيره ليس علىٰ الكشف الذي يدّعيه جهّال الصوفيّة، ولا علىٰ الوجه الأخير الذي إن وجد في الأحكام ففي غاية الندرة، مع أنّه علىٰ تقدير بناء الناقل عليه وثبوته واقعاً كافٍ في الحجّية، فإذا انتفىٰ الأمران تعيّن

غيرهما.

(**وقد يشتبه الحال**) في مستند نقل الإجماع، فيحتمل أن يكون مستنده تتبع الأقوال، فيكون مراد الناقل منه المعنىٰ الظاهر، ويحتمل أن يكون المستند هو سماع الحكم عن الإمام عليه السلام فيدّعي الإجماع حتىٰ يقبل منه.

ويحتمل أن يكون المستند حصول العلم بالحكم الصادر عن الإمام له من طريق الرياضة والمكاشفة فينقل الحكم بعنوان الإجماع، ويقول: هذا الحكم ثابت بالإجماع في مقام الاستدلال من دون إضافته إلىٰ العلماء.

وكيف كان، إذا كان نقل الإجماع من دون اضافته إلىٰ العلماء صار مشتبهاً بين المعنىٰ الظاهر وغيره، ولكن إذا أضافه إلىٰ العلماء، وقال الناقل: أجمع العلماء علىٰ كذا، كان الإجماع ظاهراً في نقل السبب، فلا يكون مشتبهاً بين المعنىٰ الظاهر وغيره (**لكن من المعلوم أنّ مبناه ومبنىٰ غيره ليس علىٰ الكشف ... الخ**)؛ لأنّ مبنىٰ نقل ما يحصل به العلم من طريق المكاشفة أو من طريق التشرف بحضور الإمام عليه السلام ليس بلفظ الإجماع، أو بغير لفظ الإجماع من سائر الألفاظ.

وبعبارة أخرىٰ نقول: إنّ مبنىٰ النقل بلفظ الإجماع، أو بغيره من الألفاظ ليس علىٰ الكشف، أي: لا ينقل ما يحصل به العلم من طريق المكاشفة بلفظ الإجماع.

(**ولا علىٰ الوجه الأخير ... إلىٰ آخره**) هو أن يرىٰ الفقيه الإمام عليه السلام في مثل هذا الزمان ويأخذ الحكم منه ثم يدّعي الإجماع في ذلك الحكم جمعاً بين إظهار الحق وهو الحكم، وبين كتمان السر وهو التشرّف بحضور الإمام عليه السلام.

وحيث جعل التستري هذا الوجه الثاني عشر، وجهاً أخيراً، ولم يذكر بعده وجهاً آخر عبّر به بالوجه الأخير، فقال: ولا علىٰ الوجه الأخير، ثمّ قال: إنّ الإجماع التشرّفي إن وجد في الأحكام، فيكون نادراً جداً.

(**مع أنّه علىٰ تقدير بناء الناقل عليه وثبوته واقعاً كافٍ في الحجّية**) وهو المطلوب في

سائرُ الأسباب المقرّرة، وأظهرُها غالباً ـ عند الإطلاق ـ حصولُ الاطّلاع بطريق القطع، أو الظنّ المعتدّ به علىٰ اتّفاق الكلّ في نفس الحكم.

ولذا صرّح جماعةٌ منهم باتّحاد معنىٰ الإجماع عند الفريقين وجعلوه مقابلاً للشهرة، وربّما بالغوا في أمرها بأنّها كادت تكون إجماعاً ونحو ذلك، وربما قالوا: إن كان هذا مذهب فلان فالمسألة إجماعيّة، وإذا لوحظت القرائن الخارجيّة من جهة العبارة والمسألة

المقام (فإذا انتفىٰ الأمران) وهما الكشف بالرياضة، والتشرّف بحضور الإمامﷺ (تعيّن سائرُ الأسباب المقررة) لكشف قول الإمامﷺ كقاعدة اللطف، أو التقرير، أو الحدس بالحدس الضروري أو الإتّفاقي.

(وأظهرها غالباً ـ عند الإطلاق ـ حصول الاطّلاع بطريق القطع، أو الظن المعتدّ به علىٰ اتفاق الكل)، إنّ أظهر الأسباب المقررة المتقدمة عند عدم القرينة علىٰ تعيين إحداها؛ هو حصول الإطّلاع للناقل بطريق القطع، وهو تتبع الأقوال، أو الظن المعتدّ به بإخبار العادل له باتفاق الكل، وعلىٰ التقديرين الأظهر هو اطّلاعه باتّفاق الكل في نفس الحكم لا اتّفاق البعض، ولا اتّفاق الكل علىٰ العمل بالأصل مثلاً.

(ولذا صرّح جماعة منهم باتّحاد معنىٰ الإجماع عند الفريقين)، لكون لفظ الإجماع ظاهراً في اتّفاق الكل، أي: جميع العلماء علىٰ نفس الحكم، صرّح جماعة من العلماء بأن معنىٰ الإجماع واحد بين العامة والخاصة. (وجعلوه مقابلاً للشهرة)، فيكون الإجماع هو اتّفاق الكل بحيث لا يوجد فيه المخالف، والشهرة مايوجد فيه المخالف واحداً أو أكثر.

(وإذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة)، لأنّ العبارات تختلف من حيث الظهور، فإنّ بعض العبارات تكون ظاهرة في اتّفاق العلماء في جميع الأعصار، وبعضها في اتّفاقهم في عصر واحد، وبعضها في اتّفاق أصحاب الكتب المعروفة.

(والمسألة) فإنّ بعض المسائل تكون من المسائل القديمة، وتكون معنونة في كلام جميع العلماء، وبعضها تكون من المسائل المستحدثة لم تكن معنونة عند القدماء، فنقل الإجماع في الأُولىٰ ظاهر في اتّفاق الكل، وفي الثانية في اتّفاق البعض.

والنَّقَلَة واختلفت الحال في ذلك، فيؤخذ بما هو المتيقّن أو الظاهر. وكيف كان، فحيث دلّ اللفظ ولو بمعونة القرائن علىٰ تحقّق الاتّفاق المعتبر كان معتبراً، وإلّا فلا.

الثانية: حجّيةُ نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه. وذلك لأنّه ليس إلّا كنقل فتاوىٰ العلماء وأقوالهم وعباراتهم الدالّة عليها لمقلّديهم وغيرهم، ورواية ما عدا قول المعصوم ونحوه من سائر ماتضمّنته الأخبار، كالأسئلة التي تعرف منها أجوبتُه، والأقوال والأفعال التي يعرف منها تقريره، ونحوها ممّا تعلّق بها، وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الأسانيد وغيرها، وكنقل الشهرة واتّفاق سائر أُولي الآراء والمذاهب، وذوي الفتوىٰ أو جماعة منهم وغير ذلك.

(**والنَّقَلَة**) فإنّ الناقل قد يكون كثير الاطّلاع بأقوال العلماء، بل يكون من مهرة الفن ونوابغ الزمن، وقد لايكون كذلك، فنقل الإجماع من الأول يختلف ظهوراً مع نقله عن الثاني.

فيختلف الحال، أي: ظهور نقل الإجماع بهذه الأُمور (**فيؤخذ بما هو المتيقّن**) كاتّفاق المعروفين في عصر الناقل، أو اتّفاق أصحاب الكتب الموجودة عنده (**أو الظاهر**) وهو اتّفاق الكل في عصر واحد.

(**وكيف كان، فحيث دلّ اللفظ ولو بمعونة القرائن علىٰ تحقّق الاتّفاق المعتبر كان معتبراً، وإلّا فلا**)، أي: سواء قلنا: بأن لفظ الإجماع عند إطلاقه في مقام الاستدلال ظاهر في نقل السبب أم لا، فإذا دلّ اللفظ بنفسه كقول الناقل: أجمع العلماء علىٰ كذا، ولو بمعونة القرائن كذكر الإجماع في مقام نقل الأقوال لا الاستدلال علىٰ تحقّق الاتفاق المعتبر، وهو اتّفاق العلماء بحيث يلازم موافقة قول الإمام عليه السلام، أو وجود الدليل المعتبر كان معتبراً.

(**الثانية: حجّية نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه**) وهذه المقدمة الثانية مشتملة علىٰ الوجوه الثلاثة التي استدلّ المحقّق التستري بها علىٰ حجّية نقل السبب:

أولها: جريان السيرة القطعية من جميع الفرق من آدم عليه السلام إلىٰ يومنا هذا، علىٰ الاعتماد بأخبار الآحاد في أمثال المقام ممّا كان النقل فيه علىٰ سبيل التفصيل، أو الإجمال.

وثانيها: ما دلّ من الكتاب والسُنّة علىٰ حجّية خبر العادل مطلقاً، فيشمل نقل الإجماع الذي هو محلّ البحث.

وقد جرت طريقةُ السلف والخلف من جميع الفِرق علىٰ قبول أخبار الآحاد في كلّ ذلك، ممّا كان النقل فيه علىٰ وجه الإجمال أو التفصيل وما تعلّق بـالشرعيّات أو غـيرها، حـتّىٰ

وثالثها: دليل الإنسداد المعروف بينهم، الدالّ علىٰ حجّية مطلق الظن.

هذا ملخّص بيان الوجوه اجمالاً، وأمّا تفصيلها فيمكن أن يقع الكلام في الوجه الأول منها.

وقد أشار المحقّق التستري إلىٰ كل واحدٍ منها، حيث قـال فـي تـقريب الوجـه الأول ماحاصله: إنّ نقل الإجماع ليس إلّاكنقل فتوىٰ المجتهد إلىٰ مقلّديه، فكما يعتبر نقل الثقة فتوىٰ المجتهد إلىٰ مقلّديه، كذلك يعتبر نقله فتاوىٰ العلماء بعنوان الإجماع إلىٰ الآخرين بجامع كون كل واحد منهما نقل الثقة فتوىٰ المجتهد إلىٰ غيره.

ثمّ *الوجه الثاني* ما ملخّصه: إنّ نقل الثقة فيما نـحن فـيه ليس إلّا كـنقله مـا عـدا قـول المعصومعليه السلام من الأسئلة المذكورة مع أجوبتها في الروايات، وكذا نقل الأقوال والأفعال التي يعرف منهما تقريرهعليه السلام، فكما يعتبر نقله ما عدا قول المعصومعليه السلام في باب الروايات، كذلك يعتبر قوله ونقله الإجماع ـ في المقام ـ بجامع كون كلّ واحد منهما نقلاً من الثقة.

ثمّ *ملخّص الوجه الثالث:* هـو أنّ نـقل الثـقة للإجـماع ليس إلّا كـنقله تـزكية الرواة أو جرحهم، فكما أن نقل الجرح والتعديل يقبل من الثقة في علم الرجال، كذلك نقل الإجماع منه يقبل بملاك كون النقل من الثقة في كِلا الموردين.

ثم *الوجه الرابع:* وهو أنّ نقل الإجماع في المقام ليس إلّاكنقل الشهرة واتّفاق سائر أُولي الآراء والمذاهب.

ثمّ يقول: (وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق علىٰ قبول أخبار الآحاد) في جميع الموارد المذكورة.

هذا تفصيل الوجوه التي قد اشتمل عليها الوجه الأول، وتركنا ما يَردُ علىٰ البعض أو الكلّ من الإشكالات رعاية للإختصار، ومن يريد تفصيل المناقشة في الوجوه المتقدمة فعليه بالمطوّلات.

وبالجملة، إنّ أخبار الآحاد حجّة بمقتضىٰ سيرة العقلاء علىٰ العمل بـها سـواء كـانت متعلّقة بالشرعيات كنقل الإجـماع، أو فـتاوىٰ المـجتهدين أو الروايـات المشـتملة عـلىٰ

أنّهم كثيراً ما ينقلون شيئاً ممّا ذكر، معتمدين علىٰ نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والإستناد إليه لحصول الوثوق به، وإن لم يصل إلىٰ مرتبة العلم، فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضاً، لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل، كما هو المفروض.

وليس شيء من ذلك من الأُصول حتّىٰ يتوهّم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد ـ مع أنّ هذا الوهم فاسد من أصله كما قُرّرَ في محلّه ـ ولا من الأُمور المتجدّدة التي لم يعهد

الأسئلة (أو غيرها) أي: غير الشرعيّات كنقل قول اللغوي والأُدباء وغيرهما.

(فيلزم) بمقتضىٰ السيرة المذكورة (قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضاً؛ لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم) وكذا لاشتراك الجميع (وحصول الوثوق بالناقل، كما هو المفروض).

قوله: (وليس شيء من ذلك من الأُصول) دفع لمايمكن أن يتوهّم من أنّ ما ذكره في ضمن الوجوه الأربعة من نقل فتاوىٰ المجتهدين إلىٰ مقلديهم إلىٰ نقل الشهرة يكون من المسائل الأُصولية، وخبر الواحد لا يكون حجّة في المسائل الأُصولية، فأجاب عنه:

أولاً: بقوله: (وليس شيء من ذلك)، أي: ما ذكر من الأُمور (من الأُصول) حتىٰ يتوهّم عدم حجّية خبر الواحد فيها، إذ الأُصول هي القواعد الكلية الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية، والمذكورات موضوعات جزئية، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ توهّم عدم حجّية خبر الواحد في المسألة الأُصولية (فاسد من أصله)؛ لأنّ التوهّم المذكور يكون ناشئاً من أحد أمرين:

أحدهما: أصالة حرمة العمل بالظنّ.

وثانيهما: استبعاد إثبات ما هو مبنىٰ الفقه من المسألة الأُصولية بخبر الواحد.

والجواب عن الأول: إنّ خبر الثقة قد خرج عن أصالة حرمة العمل بالظنّ بالدليل، فيكون حجّة مطلقاً سواء كان متعلقاً بالأحكام أو غيرها.

والجواب عن الثاني: إنّه مجرّد استبعاد لا أثر له بعد قيام الدليل علىٰ اعتبار خبر الواحد مطلقاً، وقوله: (ولا من الأُمور المتجدّدة) دفع لما يتوهّم من أنّ الأُمور المذكورة تكون من الأُمور المتجدّدة التي لا تنتهي إلىٰ زمان المعصوم عليه السلام حتىٰ يستكشف تقريره، فيكون

الاعتماد فيها علىٰ خبر الواحد في زمان النبيّ ﷺ، والأئمة ﷺ والصحابة، ولا ممّا يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض، مع أنّ هذا لا يمنع من التعويل علىٰ نقل العارف به، لما ذكر.

ويدلّ عليه مع ذلك ما دلّ علىٰ حجّيّة خبر الثقة العدل بقول مطلق، وما اقتضىٰ

خبر الواحد فيها حجّة.

وحاصل الدفع أنّها ليست من الأُمور المتجدّدة التي حدثت بعد زمن المعصومين ﷺ، ولم تكن معهودة في زمانهم حتىٰ يتوهّم عدم إحراز رضاهم بالعمل بخبر الواحد في هذه الأُمور، بل كانت موجودة من لدن آدم ﷺ إلىٰ يومنا هذا، فقد عمل العقلاء فيها بخبر الواحد في زمن المعصومين ﷺ ولم يمنعوهم عن العمل به فيها، فيكون خبر الواحد حجّة فيها.

وقوله: (**ولا ممّا يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض**) دفع لمايتوهّم من أنّ ما ذكر من الفتوىٰ وحالات الرواة والشهرة وغيرها تكون من الأُمور التي لا يطّلع عليها إلّا النادر، ولايكون خبر الواحد في مثلها حجّة؛ لعدم حصول الوثوق بالمخبر لاحتمال عدم اطّلاعه عليها، وحاصل الدفع: أنّ الأُمور المذكورة ليست ممّا يندر الاطّلاع عليه، بل أُمور يعرفها الأكثر، هذا أولاً.

وثانياً: (**مع أنّ هذا**)، أي: ندرة الاطّلاع عليه (**لايمنع من التعويل علىٰ نقل العارف به**) بحيث يجوز الاعتماد علىٰ أخبار العارف بهذه الأُمور، فيكون نقله حجّة (**لما ذكر**) من اعتماد السلف والخلف علىٰ أخبار الآحاد.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول من الوجوه الثلاث التي استدلّ بها المحقّق التستري علىٰ إثبات حجّية السبب.

والوجه الثاني علىٰ حجّية نقل السبب ما أشار إليه بقوله:

(**ويدلّ عليه مع ذلك مادلّ علىٰ حجّية خبر الثقة العدل بقول مطلق**) ويدلّ علىٰ اعتبار نقل السبب مضافاً إلىٰ السيرة المذكورة ما دلّ علىٰ اعتبار خبر العدل بقول مطلق، أي: سواء كان رواية اصطلاحية أو غيرها، وبعبارة أُخرىٰ: أدلّة حجّية خبر العدل بإطلاقها تشمل خبر العدل في الأُمور المذكورة، فيكون نقل الإجماع من العادل حجّة.

كفاية الظّن فيما لا غِنىٰ عن معرفته ولا طريق إليه غيره غالباً، إذ من المعلوم شدّة الحاجة إلىٰ معرفة أقوال علماء الفريقين وآراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتّىٰ لا محيصَ عنها،كمعرفة المُجْمَع عليه والمشهور والشاذّ من الأخبار والأقوال، والموافق للعامّة أو أكثرهم، والمخالف لهم، والثقة والأوثق والأورع والأفقه، وكمعرفة اللغات وشواهدها المنثورة والمنظومة، وقواعد العربيّة التي عليها يُبتنىٰ استنباط المطالب الشرعيّة، وفهم معاني الأقارير والوصايا وسائر العقود والإيقاعات المشتبهة، وغير ذلك ممّا لا يخفىٰ علىٰ المتأمّل.

ولا طريق إلىٰ ما أشتبه من جميع ذلك غالباً سوىٰ النقل غير الموجب للعلم، والرجوع إلىٰ الكتب المصحّحة ظاهراً، وسائر الأمارات الظنّية. فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر، فيكون خبرُ الواحد الثقّة حجّةً معتمداً عليها فيما نحن فيه، ولا سيّما إذا كان الناقلُ

ثمّ الوجه الثالث علىٰ حجّية نقل السبب ما أشار إليه بقوله: (وما اقتضىٰ كفاية الظّن فيما لا غنىٰ عن معرفته) ومن المعلوم عدم الغنىٰ عن معرفة الإجماع، فيلزم حجّية نقل الإجماع من العادل بدليل الانسداد المعروف بينهم.

ثمّ أشار إلىٰ توضيح الانسداد بقوله: (إذ من المعلوم شدّة الحاجة إلىٰ معرفة أقوال علماء الفريقين)، أي: العامة والخاصة (وآراء سائر أرباب العلوم) كالنحوي والمنطقي واللغوي والرجال، ممّا له علاقة قريبة أو بعيدة باستنباط الأحكام الشرعية (كمعرفة المجمع عليه والمشهور) لأنّهما ممّا يؤخذ بهما سواء كانا في الأقوال أو الأخبار.

(والشاذّ من الأخبار) لا يؤخذ به، كما لا يؤخذ بالشاذّ من الأقوال (والموافق للعامّة أو أكثرهم، والمخالف لهم)؛ لأنّ الفقيه يحتاج إلىٰ معرفة ماهو الموافق للعامّة حتىٰ يترك، ومعرفة ما هو المخالف لهم حتىٰ يأخذ به.

(والثقة والأوثق والأورع والأفقه)، كما أنّ الفقيه يحتاج إلىٰ معرفة هؤلاء الرواة حتىٰ يميّز ما هو الراجح سنداً عمّا هو المرجوح عند تعارض الخبرين.

إلىٰ أن قال في تكميل تقريب هذا الوجه: (ولاطريق إلىٰ ما اشتبه من جميع ذلك غالباً سوىٰ النقل غير الموجب للعلم، والرجوع إلىٰ الكتب المصحّحة ظاهراً، وسائر الأمارات الظنّية. فيلزم جواز العمل بها) أي: بالأمارات الظنّية. -

إلىٰ أن قال: (فيكون خبر الواحد الثقّة حجّةً معتمداً عليها) في جميع المواردالمذكورة،

من الأفاضل الأعلام والأجلاّء الكرام، كما هو الغالب، بل هو أولىٰ بالقبول والاعتماد من أخبار الآحاد في نفس الأحكام، ولذا بني علىٰ المسامحة فيه من وجوه شتّىٰ بما لم يتسامح فيها، كما لا يخفىٰ.

الثالثة: حصول استكشاف الحجّة المعتبرة من ذلك السبب، ووجهه أنّ السببَ

ومنها مانحن فيه وهو نقل الإجماع.

(بل هو أَوْلىٰ بالقبول والاعتماد من أخبار الآحاد في نفس الأحكام)، أي: إنّ نقل الإجماع أولىٰ بالقبول من نقل الأخبار؛ لأنّ ناقل الإجماع يكون دائماً من الفقهاء بخلاف ناقل الروايات، حيث قد لا يكون من العلماء، فضلاً عن كونه فقيهاً متقياً، إلّا أن يقال بعدم الدليل علىٰ اعتبار الأولوية المذكورة.

(ولذا بني علىٰ المسامحة فيه)، أي: لكون ناقل الإجماع من الفقهاء الأعلام بني علىٰ المسامحة في نقل السبب، أي: الإجماع (من وجوه شتّىٰ بما لم يتسامح فيها)، أي: في الأخبار، تسامحوا في ناقل الإجماع، حيث لم يشترطوا فيه الضبط، مع أنّهم اعتبروا في الراوي الضبط بأن لا يكون كثير الخطأ والنسيان، وغيره ممّا اعتبروه في الراوي دون ناقل الإجماع.

وعلىٰ أي حال يَردُ علىٰ الاستدلال بالانسداد علىٰ حجّية نقل السبب بأنّه ينافي المدّعىٰ؛ لأنّه تكون حجّية خبر الواحد في باب نقل الإجماع من باب الظّن الخاص، لا من الظن المطلق، فدليل الانسداد لايرتبط بالمقام أصلاً.

(الثالثة: حصول استكشاف الحجّة المعتبرة من ذلك السبب) ثم المراد من المنقول الكاشف عن الحجّة المعتبرة هو أعمّ من أن يكون تمام السبب أو جزئه كما يظهر من كلامه الآتي.

ثم إنّه قد تقدم أنّ هذه المقدمة الثالثة تكون بمنزلة النتيجة للمقدمة الأُولىٰ التي تكون بمنزلة الصغرىٰ، والثانية التي بمنزلة الكبرىٰ.

وذلك أنّ مقتضىٰ المقدمة الأُولىٰ هو دلالة لفظ الإجماع علىٰ السبب، ومقتضىٰ الثانية هو حجّية نقل ذلك السبب، ثم مقتضىٰ هذه المقدمة الثالثة هو حصول استكشاف قول الإمام عليه السلام، أو وجود الدليل المعتبر للمنقول إليه من ذلك السبب، فتكون بمنزلة

المنقول بعد حجّيته كالمحصَّل فيما يستكشف منه والاعتماد عليه وقبوله وإن كان من الأدلّة الظنّية باعتبار ظنّيّة أصله، ولذا كانت النتيجةُ في الشكل الأوّل تابعةً في الضروريّة والنظريّة والعلميّة والظنّية وغيرها لأخسّ مقدمتيه مع بداهة إنتاجه.

فينبغي ـ حينئذ ـ أن يراعىٰ حال الناقل حين نقله، من جهة ضبطه وتورّعه في النقل وبضاعته في العلم، ومبلغ نظره، ووقوفه علىٰ الكتب والأقوال، واستقصائه لما تشتّت منها، ووصوله إلىٰ وقائعها، فإنّ أحوال العلماء مختلفٌ فيها اختلافاً فاحشاً.

النتيجة لهما.

(ووجهه أنّ السبب المنقول بعد حجّيته كالمحصَّل)، بمعنىٰ: إنّ المنقول إليه كأنّه بنفسه تتبع الأقوال ثم حصّلها به، فكما يمكن استكشاف قول الإمام عليه السلام، أو الدليل المعتبر بالإجماع المحصّل للمتتبع والمحصّل للأقوال كذلك يمكن استكشافهما للمنقول إليه بالإجماع المنقول.

(وإن كان من الأدلّة الظنّية باعتبار ظنّيّة أصله) أي: وإن كان ما يستكشف من ذلك السبب من قول المعصوم عليه السلام، أو الدليل المعتبر ظنّياً، وذلك باعتبار ظنّية أصله، وهو نقل السبب فإذا كان السبب منقولاً بخبر الواحد كان ظنّياً، فيكون المنكشف ـ أيضاً ـ ظنّياً.

(ولذا كانت النتيجة في الشكل الأوّل) تابعة لأخسّ مقدمتيه، وتطبيق هذا في المقام هو أنّ المقدمة الثانية ـ وهي حجّية نقل السبب ـ وإن كانت قطعية إلّا أنّ المقدمة الأُولىٰ وهي نقل ما دلّ اللفظ علىٰ كونه سبباً ظنّية، فالنتيجة هي استكشاف قول الإمام عليه السلام أو الدليل المعتبر ظنّية. فالحاصل ممّا ذكر: إنّ قول الإمام عليه السلام، أو الدليل المعتبر يكون من الأدلّة الظنّية.

(فينبغي حينئذٍ)، أي: حين تمهيد المقدمات المذكورة (أن يراعىٰ حال الناقل حين نقله، من جهة ضبطه وتورّعه في النقل ... إلىٰ آخره)، ويجب علىٰ المنقول إليه أن يلاحظ حال الناقل حين نقله من جهة كونه ضابطاً أو غير ضابط، ومن حيث كونه ناسياً أو غيره، ومن جهة كونه محتاطاً في النقل، من حيث تورّعه، أو غير محتاط، ومن حيث بضاعته العلمية، واطّلاعه علىٰ الكتب والأقوال واستقصائه لها.

وكذلك حالُ الكتب المنقول فيها الإجماع، فربّ كتاب لغير متتّبع موضوعٌ علىٰ مزيد التتبع والتدقيق، وربّ كتاب لمتتبع موضوعٌ علىٰ المسامحة وقلّة التحقيق، ومثله الحالُ في آحاد المسائل، فانّها تختلف ـ أيضاً ـ في ذلك، وكذا حالُ لفظه بحسب وضوح دلالته علىٰ السبب وخفائها وحالُ ما يدلّ عليه من جهة متعلّقه وزمان نقله لاختلاف الحكم بذلك، كما هو ظاهر.

ويراعىٰ ـ أيضاً ـ وقوعُ دعوىٰ الإجماع في مقام ذكر الأقوال أو الاحتجاج، فإنّ بينهما تفاوتاً من بعض الجهات، وربّما كان الأولىٰ بالاعتماد بناءً علىٰ اعتبار السبب، كما لا يخفىٰ، فإذا وقع التباسٌ فيما يقتضيه ويتناوله كلامُ الناقل بعد ملاحظة ما ذكر، أُخذ بما هو المتيقّن أو الظاهر.

ثمّ لِيُلحظ ـ مع ذلك ـ ما يمكن معرفتهُ من الأقوال علىٰ وجه العلم واليقين، إذ لا

(ووصوله إلىٰ وقائعها)، أي: موارد الأقوال ومحلاتها؛ لأنّ أحوال الناقلين تختلف بالأُمور المذكورة وغيرها، كاللفظ الدال علىٰ الاتفاق، والمسألة التي ادّعي فيها الإجماع، والكتاب الذي نقل فيه الإجماع، أو الزمان الذي نقل الناقل فيه الإجماع.

(لاختلاف الحكم بذلك)، أي: بالزمان، إذ الحكم وهو حصول استكشاف قول الإمام عليه السلام يختلف بالزمان؛ لأنّ الإجماع المنقول في زمن قوة بضاعته العلمية ونشاطه في التحقيق وتتبع الأقوال أقوىٰ دلالة علىٰ السبب من غيره، كما لا يخفىٰ علىٰ أحد.

(ويراعىٰ ـ أيضاً ـ وقوع دعوىٰ الإجماع في مقام ذكر الأقوال أو الاحتجاج) كما يجب علىٰ المنقول إليه أن يراعي ويلاحظ المقام الذي ادّعي الإجماع فيه، هل هو مقام ذكر الأقوال أم هو مقام الاستدلال بالإجماع؟ فإنّ دعوىٰ الإجماع في مقام ذكر الأقوال أولىٰ بالاعتماد؛ لأنّه ظاهر في اتّفاق الكلّ (بناءً علىٰ اعتبار السبب) للمنقول إليه.

وأمّا بناءً علىٰ حصول الانكشاف للناقل بحسب ادّعائه، فلا فرق بين دعوىٰ الإجماع بين المقامين، ولهذا قيّد أولوية الأولىٰ بقوله: بناءً علىٰ اعتبار السبب، ثم يأخذ المنقول إليه بما يقتضي النقل بعد ملاحظة الأُمور المذكورة فيما إذا كان واضحاً.

(فإذا وقع التباس فيما يقتضيه) فيأخذ بما هو المتيقّن، أو الظاهر (ثم لِيُلحظ ـ مع ذلك ـ ما يمكن معرفته من الأقوال)، أي: يجب للمنقول إليه ملاحظة سائر الأقوال،

وجه لاعتبار المظنون المنقول علىٰ سبيل الاجمال دون المعلوم علىٰ التفصيل، مع أنّه لو كان المنقول معلوماً لما اكتفي به في الاستكشاف عن ملاحظة سائر الأقوال التي لها دخلٌ فيه، فكيف إذا لم يكن كذلك؟!

ويلحظ ـ أيضاً ـ سائرُ ما له تعلّق في الاستكشاف بحسب ما يعتمد من تلك الأسباب، كما هو مقتضىٰ الاجتهاد، سواء كان من الأُمور المعلومة أو المظنونة، ومن الأقوال المتقدّمة علىٰ النقل أو المتأخّرة أو المقارنة، وربّما يستغني المتتبع ـ بما ذكر ـ عن الرجوع إلىٰ كلام ناقل الإجماع لاستظهاره عدم مزيّة عليه في التتبّع والنظر، وربّما كان الأمر بالعكس، وأنّه إن تفرّد بشيء كان نادراً لا يعتدّ به، فعليه أن يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبّعه، سواء

فيما إذا كان المنقول جزء السبب، وأمّا فيما إذا كان المنقول تمام السبب، فلعلّ ملاحظة سائر الأقوال والأمارات يكون لأجل أن يصير المتتبع مستغنياً عن المنقول بما علم وحصل بالتتبع، إذ لا معنىٰ ولا وجه لاعتبار المظنون المنقول علىٰ سبيل الإجمال دون المعلوم علىٰ سبيل التفصيل، فعليه أن يأخذ بما هو المعلوم بالتفصيل بالتتبع، وأن يترك ما هو المنقول علىٰ سبيل الإجمال، وإن كان معلوماً كما هو واضح.

(ويلحظ ـ أيضاً ـ سائر ما له تعلق في الاستكشاف) وكذلك يجب علىٰ المنقول إليه أن يلاحظ كل ما له علاقة في استكشاف قول الإمام عليه السلام من شهرة أو رواية أو آية، كما تكون هذه الملاحظة مقتضىٰ الاجتهاد.

(وربّما يستغني المتتبع ـ بما ذكر ـ عن الرجوع إلىٰ كلام ناقل الإجماع لاستظهاره عدم مزيّة عليه) بأن يستغني المتتبع بعد ملاحظة كل ما له علاقة بالمسأله عن الرجوع إلىٰ الناقل، إذ ربّما يحصل بالتتبع السبب التام لاستكشاف قول الإمام عليه السلام فيأخذ بالسبب المحصّل، فلا حاجة له إلىٰ السبب المنقول فإنّه يظهر للمنقول إليه بعد التتبع الكامل أنّه لم يبقَ قول وصل إليه الناقل، إلّا أنّه ـ أيضاً ـ وصل إليه، فلا مزيّة للناقل عليه حتىٰ يأخذ بما نقل إليه.

(وربّما كان الأمر بالعكس)، بأن يظهر له أنّ الناقل وصل إلىٰ أقوال لم يصل إليها فيثبت مزيّة الناقل عليه، هذا هو العكس للاحتمال الأول، لا ما ذكره الاعتمادي دام عزّه الشريف حيث قال: يظهر له أنّه وصل إلىٰ أقوال لم يصل إليها الناقل، إذ يكون هذا الاحتمال نفس

تأخّر عن الناقل أم عاصره، وسواء أدّىٰ فكره إلىٰ الموافقة له أو المخالفة كما هو الشأن في معرفة سائر الأدلّة، وغيرها ممّا تعلّق بالمسألة. فليس الإجماع إلّا كأحدها.

فالمقتضي للرجوع إلىٰ النقل هو مظنّةُ وصول الناقل إلىٰ مالم يصل هو إليه من جهة السبب أو احتمال ذلك، فيعتمد عليه في هذا خاصّة بحسب ما استظهر من حاله ونقله وزمانه ويصلح كلامه مؤيّداً فيما عداه، مع الموافقة لكشفه عن توافق النسخ وتقويته للنظر.

الاحتمال الأول لا عكسه، إلّا أن يكون المراد من الاحتمال الأول هو تساوي المنقول إليه مع الناقل، ومن هذا الاحتمال مزيّة المنقول إليه عليه. فالاحتمال الثاني وإن كان غير الاحتمال الأول ولكن لا يكون عكسه كما لا يخفىٰ.

فعلىٰ هذا يكون فاعل (إن تفرد بشيء) هو المنقول إليه لا الناقل، كما هو في شرح الاعتمادي وحاشيته ﷺ، فالمعنىٰ -حينئذٍ-: إنّ للناقل مزيّة علىٰ المنقول إليه لأنّه قد وصل إلىٰ أقوال لم يصل إليها المنقول إليه، وإنّ تفرد المنقول إليه ببعض الأشياء النادرة لايعتنىٰ به، فعليه أن لا يكتفي به، بل (يستفرغ وسعه ... إلىٰ آخره).

(وغيرها) أي: غير الأدلّة كالتعادل والتراجيح والتخصيص والتقييد، ممّا له علاقة بالمسألة.

وقوله:(فالمقتضي للرجوع إلىٰ النقل) دفع لما يتوهّم من أنّ المنقول إليه قد يستغني عن المنقول، بل يعمل بما هو المحصّل، فلا فائدة -حينئذٍ- لرجوعه إلىٰ نقل الإجماع.

وحاصل الدفع: هو أنّ المقتضي للرجوع إلىٰ النقل هو مظنّة وصول الناقل إلىٰ مالم يصل هو أي: المجتهد المنقول إليه (من جهه السبب) وهو الأقوال.

(ويصلح كلامه مؤيّداً فيما عداه)، أي: ويصلح أن يكون كلام الناقل مؤيّداً للمنقول إليه في غير مالم يصل إليه المنقول إليه.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ كلام الناقل حجّة للمنقول إليه، بالنسبة إلىٰ الأقوال التي وصل إليها الناقل دونه، ومؤيّد بالنسبة إلىٰ ما وصل إليه المنقول إليه -أيضاً- (مع الموافقة)، وبيّن وجه التأييد بقوله: (لكشفه)، أي: نقل الناقل (عن توافق النسخ) الموجودة عنده وعند المنقول إليه (وتقويته للنظر)، أي: تقوية النقل لنظر المنقول إليه.

فإذا لوحظ جميعُ ما ذكر وعرف الموافق والمخالف ـ إن وجد ـ، فليفرض المظنونُ منه كالمعلوم، لثبوت حجّيّته بالدليل العلميّ ولو بوسائط، ثم ليُنظَر، فإن حصل من ذلك استكشافٌ معتبرٌ كان حجّة ظنّيّة، حيث كان متوقفاً علىٰ النقل غير الموجب للعلم بالسبب، أو كان المنكشفُ غير الدليل القاطع، وإلّا فلا. وإذا تعدّد ناقل الإجماع أو النقل، فإنْ توافق الجميع لوحظ كلّ ما علم علىٰ ما فصِّلَ وأُخِذَ بالحاصل، وإن تخالف لوحظ جميع ما ذكر وأُخِذَ

(لثبوت حجّيته بالدليل العلمي ولو بوسائط) يعني لثبوت حجّية الظن بالدليل العلمي، ولو بوسائط متعدّدة بأن يقال: إنّ نقل السبب يكون من مصاديق خبر الثقة، فيكون حجّة؛ لأنّ خبر الثقة حجّة بما دلّ بظاهره علىٰ حجّية خبر الثقة، كآية النبأ مثلاً، والظاهر حجّة بإجماع من العلماء والعقلاء، فنقل السبب حجّة بهذا الإجماع، وهو دليل قطعي غاية الأمر يدل علىٰ حجّية خبر الثقة بالوسائط.

(فإن حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجّة ظنّية)، أي: حصل للمنقول إليه من مجموع ماهو المنقول من الناقل، والمحصّل بالتتبع استكشاف ماهو معتبر من قول الإمام عليه السلام، أو الدليل المعتبر، كان الاستكشاف حجّة ظنّية (حيث كان متوقفاً علىٰ النقل غير الموجب للعلم بالسبب).

وملخّص ذلك: إنّ الإستكشاف المذكور مسبّب عن نقل السبب، وهو مظنون، فالمسبّب ـ أيضاً ـ مظنون لتبعية النتيجة لما هو الأخسّ من المقدمات.

(أو كان المنكشف غير الدليل القاطع) بأن كان الاستكشاف حجّة ظنّية من جهة كون المنكشف ظنّياً، وذلك؛ لأنّ الاستكشاف هو نسبة بين الكاشف ـ وهو السبب ـ وبين المنكشف، وهو قول الإمام عليه السلام أو الدليل المعتبر.

وأمّا من جهة ظنّية كِلا الطرفين بأن يحصل من السبب المظنون الظنّ بالدليل الظنّي المعتبر، وعلىٰ جميع التقادير الثلاث يكون الاستكشاف ظنّياً (وإلّا فلا)، وأمّا إذا لم يحصل من ذلك المجموع استكشاف فلا يكون نقل السبب حجّة.

(وإذا تعدّد ناقل الإجماع أو النقل) فإذا كان ناقل الإجماع متعدّداً، وهو واضح، أو كان نقله متعدّداً بأن ينقل واحد الإجماع في كتب متعدّدة، والغرض هو تعدّد الإجماع سواء كان الناقل واحداً أو متعدّداً.

فيما اختلف فيه النقل بالأرجح، بحسب حال الناقل وزمانه، ووجود المعاضد وعدمه وقلّته وكثرته. ثمّ ليُعمل بما هو المحصّل ويُحكَم علىٰ تقدير حجّيّته بأنّه دليل ظنّي واحدٌ، وإنْ توافق النقل وتعدّد الناقل.

وليس ما ذكرناه مختصّاً بنقل الإجماع المتضمّن لنقل الأقوال إجمالاً ، بل يجري في نقلها تفصيلاً أيضاً، وكذلك في نقل سائر الأشياء التي تبتنىٰ عليها معرفة الأحكام، والحكم فيما إذا وجد المنقولُ موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشتركٌ بين الجميع، كما هو ظاهر.

(فإنْ توافق الجميع لوحظ ... إلىٰ آخره)، أي: يلاحظ كل ماتقدم من حالات الناقل واللفظ الدال علىٰ الإتفاق، والكتاب الذي نقل فيه الإجماع والمسألة التي ادّعىٰ فيها الإجماع، وغيرها من الزمان والمقام، وكل ما له علاقة بالمسألة، ثمّ يؤخذ بالحاصل.

(وإن تخالف)، أي: الإجماع المتعدّد بعضه مع بعض (لوحظ جميع ماذكر وأُخذ فيما اختلف فيه النقل بالأرجح) فيؤخذ في مورد الإختلاف بعد ملاحظة جميع ماتقدم ذكره بما هو الأرجح، بحسب حال الناقل من حيث كونه ضابطاً ومتورّعاً وماهراً في الفقه والأُصول، وغيرها ممّا يمكن أن يكون مرجّحاً.

(ويحكم علىٰ تقدير حجّيته)، أي: المتعدّد بأن حصل منه استكشاف ما هو معتبر من قول الإمام عليه السلام، أو الدليل الظنّي المعتبر بأنّه دليل ظنّي واحد لكون الاستكشاف فيه واحداً عن الحجّة المعتبرة الواحدة (وإنْ توافق النقل وتعدد الناقل) فيحكم علىٰ الإجماع المتوافق بكونه دليلاً ظنّياً واحداً وإن كان الناقل متعدداً (وليس ما ذكرناه مختصاً بنقل الإجماع ... إلىٰ آخره) وليس ما ذكرنا من الاعتماد علىٰ نقل السبب بعد الحكم بحجّيته مختصاً بنقل الإجماع؛ وهو نقل الأقوال إجمالاً (بل يجري في نقلها تفصيلاً أيضاً، وكذلك نقل سائر الأشياء التي تبتنىٰ عليها معرفة الأحكام) كنقل الرواية وعدم الخلاف والشهرة وغيرها.

(والحكم فيما إذا وجد المنقول موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشترك بين الجميع) لأنّ الترجيح بما هو الموافق أو بغيره من المرجّحات المذكورة مشترك بين الجميع، فإذا كان المحصّل موافقاً للمنقول لكان أخذاً بالمجموع، لا فرق في ذلك بين أن يكون المنقول إجماعاً أو شهرة أو نقل الأقوال تفصيلاً، وإن كان المنقول مخالفاً للمحصّل، فيأخذ ما هو الأرجح في

وقد اتضح ـ بما بيّناه ـ وجهُ ما جرت عليه طريقةُ معظم الأصحاب من عدم الاستدلال بالإجماع المنقول علىٰ وجه الاعتماد والاستقلال غالباً، وردّه بعدم الثبوت أو بوجدان الخلاف ونحوهما، فإنّه المتّجه علىٰ ما قلنا، ولا سيا فيما شاع فيه النزاع والجدال، إذ عرفت فيه الأقوال، أو كان من الفروع النادرة التي لا تستقيم فيه دعوىٰ الإجماع، لقلّة المتعرّض لها إلّا علىٰ بعض الوجوه التي لا يعتدّ بها، أو كان الناقل ممّن لا يعتدّ بنقله؛ لمعاصرته أو قصور باعه أو غيرهما ممّا يأتي بيانه، فالاحتياجُ إليه مختصّ بقليل من المسائل بالنسبة إلىٰ قليل من

نظره، فلا فرق أيضاً بين الإجماع وغيره.

(وقد اتضح ـ بما بيّناه ـ وجه ماجرت عليه طريقة معظم الأصحاب من عدم الاستدلال بالإجماع المنقول علىٰ وجه الاعتماد ... إلىٰ آخره) ويتضح بما ذكرنا من أنّ نقل الإجماع بنفسه لا يجوز الاعتماد عليه، بل لابدّ للمنقول إليه من ملاحظة كل ما له علاقة بالمسألة وجه ماجرت عليه طريقة معظم الأصحاب من عدم اعتنائهم بالإجماعات المنقولة، فلا يستدلّون بها علىٰ وجه الاستقلال، بل ربما يطعنون عليها فيردّونها.

نعم، قد يذكرونها تأييداً للمطلب (وردّه بعدم الثبوت أو بوجدان الخلاف ونحوهما) فقد جرت طريقة الأصحاب علىٰ ردّ الإجماع، فكثير منهم يردّونه تارةً بعدم الثبوت واُخرىٰ بوجدان الخلاف، وثالثة بقيام الدليل علىٰ خلافه.

وهكذا فإنّ هذا الردّ منهم للإجماع المنقول هو (المتّجه علىٰ ما قلنا) من عدم جواز الاكتفاء بالإجماع المنقول فقط، بل يجب علىٰ المنقول إليه ملاحظة سائر ما له تعلّق بالمسألة من الأقوال والأمارات، فالمتّجه هو ردّ الإجماع (ولاسيّما فيما شاع فيه النزاع والجدال)، إذ لا يقبل الإجماع قطعاً فيما هو محل للنزاع والجدال، وكذلك لا يقبل إذا كان مورده من الفروع النادرة.

(إلّا علىٰ بعض الوجوه التي لا يعتدّ بها) بأن يكون الإجماع مبنيّاً علىٰ الحدس به من العمل علىٰ الأصل المتّفق عليه بينهم، وغيره من الإجماعات التي تكون مستندة إلىٰ اجتهاد الناقلين بها، وكذا يتّجه ردّ الإجماع فيما إذا (كان الناقل ممّن لا يعتدّ بنقله) لكونه معاصراً للمنقول إليه (أو قصور باعه)، أي: اطّلاعه (أو غيرهما) ككونه ممن يكون مبناه علىٰ المسامحة من جهة عدم تورعه في نقل الإجماع (فالاحتياج إليه مختصّ بقليل

العلماء ونادر من النقلة الأفاضل» انتهىٰ كلامه رفع مقامه.

لكنّك خبيرٌ بأنّ هذه الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة؛ لأنّ القدر الثابت من الاتفاق بإخبار الناقل المستند إلىٰ حسّه ليس ممّا يستلزم عادةً موافقة الإمام‌عليه‌السلام، وإن كان هذا الاتفاق ـ لو ثبت لنا ـ أمكن أن يحصل العلمُ بصدور مضمونه، لكن ليس علّة تامّة لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معيّن في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب، وليس أيضاً ممّا يستلزم عادةً وجود الدليل المعتبر حتىٰ بالنسبة إلينا، لأنّ استناد كلّ بعض منهم إلىٰ ما لا نراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة.

ألا ترىٰ أنّه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند إلىٰ دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به، لقصور سنده أو لكونه من الآحاد عنده أو لقصور دلالته أو لمعارضته

من المسائل) فالحاجة إلىٰ الإجماع المنقول بكون مختصّاً في المسائل القليلة التي لم تكن من الفروع النادرة، أو ممّا شاع فيه النزاع والجدال، أوغيرهما بالنسبة إلىٰ قليل من العلماء، وهم الذين لم يتحقّق لهم ـ بالتتبّع ـ السبب التام الكاشف عن الدليل المعتبر (ونادر من النقلة الأفاضل).

فتختصّ مقبولية الإجماع المنقول بالناقل الماهر البصير المتتبّع، ولا يجوز الاعتماد علىٰ إجماع كل ناقل. (انتهىٰ) كلام المحقّق التستري‌رحمه‌الله.

ثمّ يقول المصنّف‌رحمه‌الله: (لكنك خبير بأنّ هذه الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة)، لأنّ الفائدة مختصّة فيما إذا نقل اتّفاق الكل الملازم عادة لموافقة قول الإمام‌عليه‌السلام، إلّا أنّه يكون متعذراً في زمان الغيبة، إذ اطّلاع الناقل علىٰ فتاوىٰ جميع العلماء مع تفرقهم وتشتتهم في جميع أقطار الأرض متعسر إن لم يكن متعذراً.

(لأنّ القدر الثابت من الاتفاق) وهو اتّفاق المعروفين، أو اتّفاق أصحاب الكتب وإن كان ممكناً ولكن لا يكون مفيداً؛ لأنّه (ليس ممّا يستلزم عادةً موافقة قول الإمام‌عليه‌السلام)فما هو المستلزم عادة موافقة قول الإمام‌عليه‌السلام لا يمكن تحصيله، وما هو الممكن تحصيله لا يكون ممّا يستلزم عادة موافقة قول الإمام‌عليه‌السلام، (وليس أيضاً ممّا يستلزم عادةً وجود الدليل المعتبر) فلا يكون نقل الإجماع حجّة، وقد مرّ تفصيله.

لأخبار النجاسة و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجّح في نظر المجتهد المتأخّر أخبار الطهارة فلا يضرّه اتفاقُ القدماء علىٰ النجاسة، المستندُ إلىٰ الأُمور المختلفة المذكورة؟.

وبالجملة فالإنصاف ـ بعد التأمّل وترك المسامحة بإبراز المظنون بصورة القطع، كما هو متعارف محصّلي عصرنا ـ أنّ اتّفاق من يمكن تحصيل فتاواهم علىٰ أمر، كما لا يستلزم عادةً موافقة الإمام عليه السلام كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكلّ من جهة أو من جهات شتّىٰ.

فلم يبق في المقام إلّا أن يحصّل المجتهد أمارات أُخر من أقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها إلىٰ ذلك، فيحصّل من مجموع المحصّل له والمنقول إليه ـ الذي فرض بحكم المحصّل من حيث وجوب العمل به تعبداً ـ القطع في مرحلة الظاهر باللّازم، وهو قول الإمام أو وجود دليل معتبر ـ الذي هو أيضاً ـ يرجع إلىٰ حكم الإمام بهذا الحكم الظاهريّ المضمون

(فالإنصاف ـ بعد التأمّل وترك المسامحة بإبراز المظنون بصورة القطع ... إلىٰ آخره) يقول المصنّف رحمه الله: إنّ المتعارف بين المعاصرين الناقلين للإجماع هو تسامحهم في النقل؛ لأنهم يتسامحون فيبرزون ما هو المظنون بصورة المقطوع، فينقلون ما يوجب الظن بصدور الحكم عن المعصوم ، أو وجود الدليل المعتبر بعنوان مايوجب القطع، فيقولون: هذا الاتفاق يوجب القطع بوجود الدليل المعتبر مع أنّه لا يوجب إلّا الظن.

فمقتضىٰ التأمّل وترك هذه المسامحة هو (أنّ اتّفاق من يمكن تحصيل فتاواهم علىٰ أمر، كما لا يستلزم عادةً موافقة الإمام عليه السلام كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكلّ) إذ يمكن أن يكون استناد الناقل إلىٰ مالم يكن صحيحاً وتامّاً عند المجتهد الآخر (من جهة أو من جهات شتّىٰ) كما تقدّم مفصلاً في الإجماعات المبنيّة علىٰ الاجتهادات التي لم تكن صحيحة وتامة من جهة، أو من جهات (فلم يبق في المقام إلّا أن يحصّل المجتهد) المنقول إليه ما إذا ضمّ إلىٰ المنقول يحصل له القطع من المجموع بقول الإمام عليه السلام، أو بوجود دليل معتبر (ـ الذي هو أيضاً ـ يرجع إلىٰ حكم الإمام عليه السلام بهذا الحكم الظاهريّ المضمون لذلك الدليل)، أي: إذا كان الإجماع المنقول ـ مع ضمّ ما حصّله المنقول إليه ـ مستلزماً لوجود ما دلّ من خبر معتبر علىٰ لزوم طهارة المسجد، لكان مضمونه حكماً ظاهرياً للإمام عليه السلام؛ لأنّه

لذلك الدليل لكنّه ـ أيضاً ـ مبنيّ علىٰ كون مجموع المنقول من الأقوال والمحصّل من الأمارات ملزوماً عادياً لقول الإمام عليه السلام، أو وجود الدليل المعتبر، وإلّا فلا معنىٰ لتنزيل المنقول منزلة المحصّل بأدّلة حجّيّة خبرٍ واحد، كما عرفت سابقاً. ومن ذلك ظهر أنّ ما ذكره هذا البعضُ ليس تفصيلاً في مسألة حجّيّة الإجماع المنقول، ولا قولاً بحجّيته في الجملة من حيث إنّه إجماع منقول، وإنّما يرجع محصّله إلىٰ أنّ الحاكي للإجماع يصدق فيما يخبره عن

حكم بالتعبّد به.

(لكنّه ـ أيضاً ـ مبنيّ علىٰ كون مجموع المنقول من الأقوال والمحصّل من الأمارات ملزوماً عادياً لقول الإمام عليه السلام ... إلىٰ آخره) بمعنىٰ: إنّ فرض المنقول وتنزيله بمنزلة المحصّل يكون مبنياً علىٰ كون المجموع ملزوماً عادة لقول الإمام عليه السلام، أو وجود دليل معتبر كما أن اعتبار الإجماع المنقول من دون تنزيله بمنزلة المحصّل، مبنيّ علىٰ كونه ملزوماً عادة لقول الإمام عليه السلام.

(وإلّا فلا معنىٰ لتنزيل المنقول منزلة المحصّل)، وإن لم يكن المجموع ملزوماً لقول الإمام عليه السلام أو لدليل معتبر، فلا معنىٰ لتنزيل المنقول بمنزلة المحصّل (بأدلة حجّية خبرٍ واحد)، لأنّ مقتضىٰ الحجية هو ترتّب الأثر، ولا يترتب الأثر علىٰ الإجماع المنقول إلّا إذا كان ملزوماً لقول الإمام عليه السلام.

(ومن ذلك ظهر أنّ ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلاً ... إلىٰ آخره) فظهر ممّا تقدم حيث قلنا: إن القدر الثابت من الإتفاق ممّا لا يستلزم عادة بنفسه موافقة الإمام عليه السلام أو وجود الدليل المعتبر، إنّ ما ذكره التستري قدس سره ليس تفصيلاً في حجّية الإجماع المنقول، إذ ليس مراد المحقّق التستري هو حجّية الإجماع الملازم لقول الإمام عليه السلام، أو وجود الدليل المعتبر، وعدم حجّية ماليس كذلك، إذ قد علمت أنّ القدر الثابت من الإتفاق لم يكن ملازماً لأحدهما أصلاً.

(ولا قولاً بحجّيته في الجملة ... إلىٰ آخره)، أي: لايكون مراد المحقّق التستري حجّية الإجماع المنقول في الجملة، أي: جزء السبب التام حتىٰ يكون جزء الحجّة، بل مراده أنّ القدرالثابت منه بما هو خبر عادل حسّي، يكون جزء السبب والحجّة.

(وإنّما يرجع محصّله) يعني: يرجع محصّل كلام المحقّق التستري (إلىٰ أنّ الحاكي

حسّ، فإنّ فرض كون ما يخبره عن حسّه ملازماً بنفسه أو بضميمة أمارات أُخر لصدور الحكم الواقعيّ، أو مدلول الدليل المعتبر عند الكلّ، كانت حكايتُه حجّةً؛ لعموم أدلّة حجّية الخبر في المحسوسات، وإلّا فلا، وهذا يقول به كلّ من يقول بحجّيّة الخبر الواحد في الجملة. وقد اعترف بجريانه في نقل الشهرة وفتاوىٰ آحاد العلماء.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلامُ في المتواتر المنقول، وإنّ نقل التواتر في خبر لا

للإجماع يصدق فيما يخبره عن حسّ) فإنّ الحاكي يقبل نقله ويصدق أخباره فقط في المقدار الذي يكون عن حسّ، فإن فرض ما يخبره عن حسّ ملازماً لصدور الحكم عن الإمام بنفسه أو بضميمة أمارات كانت حكايته حجّة، (وإلّا فلا) بأن لم يكن ما يخبره عن حسّ ملازماً لصدور الحكم عن الإمام عليه السلام أو لوجود دليل معتبر، فلا تكون حكايته حجّة.

(وهذا يقول به كل من يقول بحجّية الخبر الواحد في الجملة) إنّ وجوب تصديق المخبر العادل فيما يخبره عن حسّ إذا كان بنفسه، أو بانضمام سائر الأمارات، ملازماً للحكم الواقعيّ أو الظاهري، يقول به كل من يقول بحجّية الخبر في الجملة، أي: ولو في المحسوسات فقط، فلا يرتبط بحجّية الإجماع المنقول بما هو هو، بل يكون راجعاً إلىٰ الخبر عن حسّ، فإذا كان الإجماع المنقول كذلك يكون حجّة من باب أنّه خبر عن حسّ، لا من حيث إنّه إجماع منقول (وقد اعترف بجريانه في نقل الشهرة وفتاوىٰ آحاد العلماء)، أي: وقد اعترف التستري رحمه الله بجريان وجوب تصديق المخبر العادل فيما يخبره عن حسّ في نقل الشهرة ونقل فتاوىٰ العلماء.

(ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلامُ في المتواتر المنقول)، ولا بدّ من بيان أمرين:

أحدهما: لماذا بحث عن المتواتر بعد الفراغ عن بحث الإجماع المنقول؟

وثانيهما: هو كيفية ظهور عدم حجّية الخبر المتواتر بنقل التواتر فيه.

أمّا الأمر الأول فنقول: إنّ بحث المصنّف رحمه الله عن نقل التواتر بعد الفراغ عن نقل الإجماع يكون لمناسبة بينهما، وهي كون كل واحد منهما نقل أقوال وأخبار جماعة توجب العلم بالحكم الصادر عن الإمام عليه السلام للناقل، غاية الأمر أنّ ناقل الإجماع ينقل أقوالهم بعنوان الإتفاق في الفتوىٰ، وناقل المتواتر ينقل أخبارهم بعنوان الإتفاق في الرواية.

وأمّا الأمر الثاني فنقول: إنّه قد علم ممّا ذكر في نقل الإجماع إنّه لا يكون حجّة؛ لأنّ ما

يثبتُ حجّيته ولو قلنا بحجّية خبر الواحد؛ لأنّ التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة تفيد العلم للسامع، ويختلف عدده باختلاف خصوصيّات المقامات، وليس كلّ تواتر ثبت لشخص ممّا يستلزم في نفس الأمر عادة تحقّق الخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار

يمكن تحصيلة عن حسّ من أقوال العلماء، ثمّ ينقله بعنوان الإجماع يكون ممّا لا يستلزم قول الإمام عليه السلام، أو وجود دليل معتبر، ومايستلزم قول الإمام لا يمكن تحصيله عن حسّ ليكون حجّة، فلا ملازمة بين حجّية خبر الواحد وحجّية الإجماع المنقول، ثم لايكون الإجماع حجّة لا من باب نقل السبب، ولا من باب نقل المسبب، ومن هنا يظهر الكلام في نقل المتواتر، كقول الناقل: قد ورد في الخبر المتواتر: (إذا كان الماء قدر كر لم ينجّسه شيء)[1]، حيث لا يكون نقل التواتر حجّة؛ لأنّ ناقل المتواتر كناقل الإجماع قد حصل له العلم من إخبار جماعة.

ومن المعلوم أنّه لا ملازمة عادة بين إخبار جماعة وبين صدور الحكم عن الإمام عليه السلام، كما كان الأمر كذلك في نقل الإجماع.

فالملخّص من الجميع: إنّه كما لا ملازمة بين حجّية خبر العادل وحجّية نقل الإجماع، كذلك لاملازمة بين حجّيته وحجّية نقل التواتر.

فالحاصل هو عدم حجّية الخبر بنقل التواتر كما أشار إليه المصنف بقوله: (وإنّ نقل التواتر في خبر لايثبت حجّيته) فإنّ نقل التواتر لايوجب حجّية الخبر المتواتر لماتقدم من عدم الملازمة بين إخبار الجماعة وبين صدور الحكم عن الإمام عليه السلام. ويذكر السر في ذلك بقوله: (لأنّ التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة تفيد العلم للسامع، ويختلف عدده باختلاف خصوصيّات المقامات).

وماذكره المصنّف رحمه الله من كون (التواتر صفة في الخبر تحصل ...الخ) يتضح بعد تقديم مقدمة، وهي:

إنّه لابدّ من البحث في منشأ هذه الصفة في الخبر، هل هو إخبار جماعة تفيد العلم للسامع سواء كانت مفيدة له أو للآخرين أم لا؟ كما يظهر من المصنّف رحمه الله، فالمتواتر هو

---

(١) الكافي ٣: ٢/١. الاستبصار ١: ٦/١، ٢، ٣.

جماعة أفاد له العلم بالواقع. وقبولُ هذا الخبر لا يُجدي شيئاً، لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل.

نعم، لو أخبر بإخبار جماعةٍ يسلتزم عادةً تحقّق المخبر به ـ بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة، كأن أخبر ـ مثلاً ـ بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد وحضور جنازته ـ كان اللّازم من قبول خبره الحكمَ بتحقّق الملزوم، وهو إخبار الجماعة،

خبر، أخبر به جماعة أوجب إخبارهم العلم للسامع. وهذا القسم من الخبر المتواتر ليس له حدّ محدود، بل يختلف باختلاف الأشخاص وخصوصيّات المقامات كما ذكر المصنّف، أو المنشأ في حصول هذه الصفة في خبر هو إخبار جماعة كثيرة بحيث يمتنع عادة خطؤهم وتواطؤهم على الكذب، وهذا القسم من المتواتر يفيد القطع بصدق المخبرين، من جهة نفس كثرتهم من دون ضم شيء آخر.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتضح لك أنّ ماذكره المصنّف يكون مبنياً على كون المنشأ لهذه الصفة هو نفس إخبار جماعة تفيد العلم للسامع من دون اشتراط الكثرة فيهم، ولكن ذهب الأكثر إلى الثاني حيث اشترطوا في تحقّق التواتر كثرة المخبرين بحيث يمتنع خطؤهم في الكذب.

ثم أوردوا على ماذكره المصنّف بما حاصله: إنّ المتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدق الخبر، فلا يختلف باختلاف الأشخاص والخصوصيّات المقامية، فيخرج بقيد كونه مفيداً للعلم بنفسه مايفيد العلم بالقرائن من إخبار الجماعة، وباعتبار الكثرة مايفيد العلم بملاحظة خصوصيات الخبر من جهة المخبر والسامع والمخبر به، كما إذا كان المخبَر معروفاً بالصدق، والسامع ممّن يقبل ويصدق خبر كل مؤمن من باب حمل فعل المسلم على الصحة وكلامه على الصدق، والمخبر به ممّا يكثر وقوعه عادة في الخارج، كقتل الناس بعضهم بعضاً، كما في يومنا هذا.

وكيف كان، إنّ التواتر عند المصنّف صفة تحصل بإخبار جماعة تفيد العلم للسامع.

(وقبول هذا الخبر لا يجدي شيئاً، لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل)، أي: إنّ قبول هذا الخبر، ما لم ينضم إليه مايفيد العلم لايجدي ولايكون مفيداً؛ لأنّه لم يكن ملزوماً للحكم الصادر عن الإمام.

فيثبت اللازم وهو تحقّق موت زيد، إلّا أنّ لازمَ من يعتمد علىٰ الإجماع المنقول ـ وإن كان إخبارُ الناقل مستنداً إلىٰ حدس غير مستند إلىٰ المبادئ المحسوسة المستلزمة للمخبر به ـ هو القولُ بحجّية التواتر المنقول،لكن لِيُعلَم أنّ معنىٰ قبول نقل التواتر ـ مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً ـ يتصوّر علىٰ وجهين:

الأوّل: الحكم بثبوت الخبر المدّعىٰ تواتره، أعني موتَ زيد، نظيرُ حجّيّة الإجماع المنقول بالنسبة إلىٰ المسألة المدّعىٰ عليها الإجماع، وهذا هو الذي ذكرنا أنّ الشرط في قبول خبر الواحد فيه كونُ ما أخبر به مستلزماً عادةً لوقوع متعلّقه.

الثاني: الحكمُ بثبوت تواتر الخبر المذكور ليترتّب علىٰ ذلك الخبر آثارُ المتواتر وأحكامه الشرعيّة، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كلّ خبر متواتر.

ثمّ أحكام التواتر، منها ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص، ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلىٰ هذا الشخص.

(إلّا أنّ لازم من يعتمد علىٰ الإجماع المنقول ـ وإن كان إخبار الناقل مستنداً إلىٰ حدس ... إلىٰ آخره)، إنّ مَن يعتمد علىٰ الإجماع المنقول ويرىٰ كونه حجّة مطلقاً ـ وإن كان خبر الناقل به مستنداً إلىٰ حدس غير ضروري، حيث لم يكن حينئذٍ ملزوماً لقول الإمام عليه السلام ـ يرىٰ ويقول بحجية المتواتر ـ أيضاً ـ لأنه خبر العادل، وخبر العادل عنده حجّة مطلقاً.

(لكن لِيُعْلَم أنّ معنىٰ قبول نقل التواتر ـ مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً ـ يتصور علىٰ وجهين:)، إنّ الآثار المترتبة علىٰ الخبر المتواتر تكون علىٰ قسمين: قسم يترتب علىٰ المخبر به وثبوته خارجاً، وقسم يترتّب علىٰ عنوان التواتر.

ثمّ القسم الثاني ينقسم إلىٰ قسمين: قسم يترتّب علىٰ التواتر في الجملة، سواء كان التواتر عند الناقل أو المنقول إليه، وقسم يترتّب علىٰ صفة تواتر الخبر عند المنقول إليه.

ثم يقول المصنّف رحمه الله: إنّ القسم الأوّل يكون نظير الإجماع المنقول، ويشترط في قبوله وحجّيته أن يكون الخبر مستلزماً عادة لوقوع متعلّقه، فلا تترتّب آثار موت زيد علىٰ نقل التواتر إلّا بنقل ما يستلزم عادة وقوع موته كإخبار ألف شخص مثلاً.

ثمّ القسم الأوّل من القسم الثاني، وهو ما إذا كان الأثر مترتباً علىٰ وصف التواتر في الجملة، كمن نذر حفظ أو كتابة كل خبر متواتر ولو عند الغير، يترتب الأثر المذكور

ولا ينبغي الإشكال في أنّ مقتضىٰ قبول نقل التواتر العملُ به علىٰ الوجه الأوّل وأوّل وجهي الثاني، كما لا ينبغي الإشكالُ في عدم ترتّب آثار تواتر المخبَر به عند نفس هذا الشخص.

ومن هنا يُعلَمُ أنّ الحكمَ بوجوب القِراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعيّاً قرأه النبيّ ﷺ، فلا إشكال في جواز الاعتماد علىٰ إخبار الشهيد ﷺ بتواتر القراءات الثلاث، أعني: قراءة أبي جعفر وأخويه [يعقوب وخلف] لكن بالشرط المتقدّم، وهو كونُ ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً عادةً لتحقّق القرآنيّة.

بمجرد نقل الخبر المتواتر.

والقسم الثاني من هذا القسم هو ما إذا كان الأثر مترتباً علىٰ المتواتر عند المنقول إليه، كما لو نذر حفظ كل خبر متواتر عنده، فيترتّب الأثر إذا كان متواتراً عند هذا الشخص المنقول إليه وإلّا فلا.

ثمّ يقول المصنّف ﷺ: (لاينبغي الإشكال في أنّ مقتضىٰ قبول نقل التواتر العمل به علىٰ الوجه الأول)، أي: فيما إذا كان الأثر مترتباً علىٰ المخبر به، وهو موت زيد في المثال المذكور؛ لثبوت الموت به تعبّداً علىٰ فرض القبول (وأوّل وجهي الثاني)، أي: فيما إذا كان الأثر أثراً لوصف التواتر في الجملة.

(كما لاينبغي الإشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص)، وذلك لأنّ المفروض ترتب الأثر علىٰ صفة التواتر عند المنقول إليه، فما لم يثبت التواتر عنده لايترتب عليه الأثر، ثم مجرد حجّية نقل التواتر لا يثبت التواتر عند هذا الشخص، فلايجب عليه حفظ هذا الخبر لو نذر حفظ كل خبر متواتر لعدم ثبوت تواتره لديه.

(ومن هنا)، أي: وإنّ الآثار قد تترتّب علىٰ المخبر به، وقد تترتّب علىٰ صفة التواتر في الجملة، وقد تترتّب علىٰ صفة التواتر عند المنقول إليه، والقسمان الأوّلان يثبتان علىٰ فرض حجّية نقل التواتر دون الأخير.

(يُعلَمُ أنّ الحكم بوجوب القِراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعياً قرأه النبي ﷺ، فلا إشكال في جواز الاعتماد علىٰ اخبار الشهيد ﷺ بتواتر القراءات الثلاث ...الخ).

وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون شرط، إن كان الحكمُ منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة، فإنّه قد ثبت تواترُ تلك القراءات عند الشهيد بإخباره. وإن كان الحكمُ معلّقاً علىٰ القرآن المتواتر عند القارئ أو مجتهده، فلا يجدي إخبار الشهيد بتواتر القراءات.

وإلىٰ أحدِ الأوّلين نظر حكمُ المحقّق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات مستنداً إلىٰ أنّ الشهيد والعلّامة‌ﷺ، قد ادّعيا تواترها وأنّ هذا لا يقصر عن نقل الإجماع؛

وممّا ذكر في التواتر من أنّ الآثار قد تترتّب علىٰ المخبر به الواقعيّ يعلم جواز الاعتماد علىٰ إخبار الشهيدﷺ بتواتر القراءات الثلاث ـ علاوة علىٰ القراءات السبع ـ أعني: قراءة أبي جعفر وأخويه أبي يعقوب وابن خلف.

(لكن بالشرط المتقدم)، أي: بشرط أن يكون التواتر الذي أخبر به الشهيدﷺ ملزوماً عادة لتحقّق القرآنيّة، فتترتّب عليها الآثار لثبوتها تعبّداً بما أخبر الشهيد بتواتره، فإذا أخبر الشهيدﷺ بأنّه أخبر له ألف عادل بأن النبيّ‌ﷺ، قرأ ﴿ملك يوم الدين﴾ كان خبره حجّة؛ للملازمة العادية بين إخبار الألف وقراءة النبي‌ﷺ، فيثبت تعبّداً كون ما قرأه النبيّ‌ﷺ قرآناً واقعياً، فيجوز قراءته في الصلاة.

(وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون شرط، إن كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة)، وكذا يجوز الاعتماد علىٰ نقل التواتر من دون حاجة إلىٰ الشرط، فيما إذا كان الحكم بوجوب القراءة في الصلاة منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة ولو عند الغير، فيجوز أن يقرأ في الصلاة بالقراءة التي ادّعىٰ الشهيدﷺ تواترها.

(وإن كان الحكم معلّقاً علىٰ القرآن المتواتر عند القارئ أو مجتهده، فلا يجدي إخبار الشهيدﷺ) لو كان الحكم بوجوب القراءة في الصلاة مشروطاً ومعلّقاً علىٰ كون القرآن متواتراً عند القارئ أو مجتهده فلا يثبت بإخبار الشهيدﷺ بتواتر تلك القراءات تواترها عند القارئ، كما تقدّم تفصيله في نقل الخبر المتواتر.

(وإلىٰ أحد الأولين نظر حكم المحقّق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات مستنداً إلىٰ أنّ الشهيد والعلّامة‌ﷺ، قد ادّعيا تواترها)، حكم المحقّق والشهيد الثانيين‌ﷺ بجواز القراءة في الصلاة بالقراءات التي ادّعىٰ الشهيد والعلّامة‌ﷺ تواترها يكون مبنياً علىٰ أحد الوجهين الأوّلين، وهما كون وجوب القراءة منوطاً بالقرآن الواقعيّ، أو التواتر في

وإلىٰ الثالث نظر صاحبُ المدارك وشيخه المقدّس الأردبيليﷺ، حيث اعترضا علىٰ المحقّق والشهيد بأنّ هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة. ولا يخلو نظرهما عن نظر، فتدّبر، والحمد لله وصلّىٰ الله عليه وآله ولعنة الله علىٰ أعدائهم أجمعين.

الجملة فيكون نظرهماﷺ إلىٰ أحد هذين الوجهين.

(وأنّ هذا لا يقصر عن نقل الإجماع)، أي: إنّ نقل التواتر لايقصر عن نقل الإجماع، فكما أن نقل الإجماع حجّة، فكذلك نقل التواتر؛ لأنّ كلّاً منهما نقل دليل علمي.

(وإلىٰ الثالث نظر صاحب المدارك)، والثالث: هو أن يكون الحكم بوجوب القراءة منوطاً بالتواتر عند القارئ أو مجتهده، وهو نظر صاحب المدارك والمقدّس الأردبيليﷺ (حيث اعترضا علىٰ المحقّق والشهيد بأنّ هذا)، أي: الحكم بجواز القراءة بتلك القراءات لنقل تواترها (رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة)، عند القارئ أو مجتهده، ثمّ يقول المصنّفﷺ: (لا يخلو نظرهما عن نظر)، يعني: إنّ ما أفادة صاحب المدارك والأردبيليﷺ محل للنظر، وذلك فإنّ وجوب القراءة منوط بالقرآن الواقعيّ، فيثبت بنقل التواتر بالشرط المتقدم؛ بأن يكون نقل التواتر مستلزماً عادة للقرآن الواقعيّ.

(فتدبّر)، لعلّه إشارة إلىٰ أنّ الإخبار بالنسبة إلىٰ القرآن الواقعيّ إخبار عن حدس، فلا يكون حجّة كالإجماع المنقول، وكون نقل التواتر بحيث يستلزم عادة القرآن الواقعيّ يكون بعيداً جداً.

هذا تمام الكلام

في الإجماع، والحمد لله

وصلىٰ الله علىٰ محمد وأهل بيته الطاهرين.

❁ ❁ ❁

الشهرة الفتوائيّة

ومن جملة الظنون التي توهّم حجّيتُها بالخصوص الشهرة في الفتوىٰ الحاصلة بفتوىٰ جلّ الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوىٰ غيرهم بخلاف، أم لم يعرف الخلافُ والوفاقُ من غيرهم.

ثمّ إنّ المقصود هنا ليس التعرّضَ لحكم الشهرة من حيث الحّجية في الجملة. بل المقصود

(ومن جملة الظنون التي توهّم حجّيتها بالخصوص الشهرة).

وقبل الخوض في البحث لابدّ من بيان وتحرير ماهو محل النزاع في المقام، ويتّضح ما هو محل الكلام بعد تقديم مقدمة مشتملة علىٰ أمرين:

الأمر الأول: هو بيان حقيقة الشهرة.

والأمر الثاني: هو بيان كيفية الحكم بحجّيتها.

وأمّا الأمر الأول فملخّصه: إنّ الشهرة بحسب اللغة والعرف وإن كانت بمعنىٰ البروز والظهور كما يقال: شهر فلان سيفه، أو يقال: لا يلبس الرجل بالشهرة، ولكنّ الشهرة بهذا المعنىٰ لم تكن مقصودة في المقام، بل المقصود منها في المقام هي: الشهرة في الفتوىٰ، لا في الرواية، ولا بالمعنىٰ المذكور، ولا الشهرة العملية.

وأمّا الأمر الثاني فهو: إنّ المراد من حجّيتها هي حجّيتها بالخصوص من جهة قيام دليل خاص علىٰ اعتبارها بعنوانها الخاص، لا من جهة دليل الانسداد بعنوان كونها من جزئيات مطلق الظن.

إذا عرفت هذه المقدمة؛ يتّضح لك ما هو محل الكلام في المقام وهو الشهرة في الفتوىٰ من حيث الموضوع، وحجّيتها بالخصوص بعنوانها الخاص من حيث الحكم.

وقد أشار المصنّف ﷺ إلىٰ كلا الأمرين، حيث قال: (توهم حجّيتها بالخصوص)، لا من باب دليل الانسداد (الشهرة في الفتوىٰ)، أي: لا في الرواية ولا بالمعنىٰ اللغوي، ثمّ تعبير المصنّف ﷺ بتوهّم حجّيتها يشعر بعدم حجّيتها كذلك عنده.

ثمّ المستفاد من قوله: (الحاصلة بفتوىٰ جلّ الفقهاء المعروفين ... إلىٰ آخره) هو أنّ النسبة بين الإجماع الاصطلاحي ـ وهو اتّفاق الكلّ ـ وبين الشهرة هي التباين الكلّي.

إبطالُ توهّم كونها من الظنون الخاصّة، وإلّا فالقول بحجّيتها من حيث إفادة المظنّة بناءً علىٰ دليل الانسداد غير بعيد، ثمّ إنّ منشأ توهّم كونها من الظنون الخاصّة أمران:

أحدُهما: ما يظهر من بعضٍ، من أنّ أدلّة حجّية خبر الواحد تدلّ علىٰ حجّيته بمفهوم الموافقة؛ لأنّه ربّما يحصل منها الظنّ الأقوىٰ من الحاصل من خبر العادل. وهذا خيالٌ ضعيفٌ تخيّله بعضٌ في بعض رسائله، ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك، حيث وجّه حجّية الشياع الظنّي بكون الظنّ الحاصل منه أقوىٰ من الحاصل من شهادة العدلين، ووجه الضعف:

(**ثمّ إنّ المقصود هنا ليس التعرّض لحكم الشهرة من حيث الحجّية في الجملة**)، يقول المصنّف‏: إنّ المقصود من البحث عن حجّية الشهرة ليس حجّيتها ولو من باب الانسداد، أو من باب كونها جزء السبب الكاشف، كما مرّ في الإجماع، بل المقصود هو: (**إبطالُ توهّم كونها من الظنون الخاصّة**)، وإلّا فليس في اعتبارها من باب الانسداد إشكال، ولا يكون اعتبارها كذلك بعيداً.

(**ثمّ إنّ منشأ توهّم كونها من الظنون الخاصّة أمران**) واالمصنّف‏، يذكر أولاً ما هو المنشأ لتوهّم كون الشهرة من الظنون الخاصّة، ثمّ يردّ التوهّم بردِّ منشئه، والمنشأ كما ذكر المصنّف‏ أمران:

الأمر الأول: هو مفهوم الموافقة.

والأمر الثاني ـ كما سيأتي في كلامه ـ: هو الرواية.

ثمّ تقريب الأمر الأول قد أشار إليه بقوله:

(**أحدهما: ما يظهر من بعض**)، قيل: المراد به هو الشيخ أحمد النراقي‏، وقيل: هو صاحب الرياض‏، (**أنّ أدلّة حجّية خبر الواحد تدلّ علىٰ حجّيته**) الشهرة (**بمفهوم الموافقة**)، أي: بالأولويّة، إذ الظن الحاصل من الشهرة يكون أقوىٰ من الظن الحاصل من خبر العادل، فحينئذٍ إذا كان خبر العادل حجّة بملاك إفادته الظن كانت الشهرة أولىٰ بالحجّية لقوة الظّن فيها، ثم إنّ الاستدلال بالأولويّة المذكورة مبنيّ علىٰ أمور:

منها: أن يكون المناط في حجّية خبر العادل هو الظن.

ومنها: إنّ الظن بكون المناط هو الظّن لا يكفي لعدم حجّية الأولويّة الظنّية، بل لابدّ من

إنّ الأولويّة الظنّية أوهنُ بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسّك بها في حجّيتها مع أن الأولويّة ممنوعة رأساً للظن، بل العلم بأنّ المناط والعلّة في حجّية الأصل ليس مجرّد إفادة الظنّ؟!

العلم والقطع بكون المناط هو الظّن في حجّية خبر العادل.

ومنها: أن يكون الظّن الحاصل من الشهرة أقوىٰ من الظّن الحاصل من خبر العادل، هذا ما يبتني عليه الاستدلال بالأولويّة، فإذا انتفىٰ أحد هذه الأُمور لم يصحّ الاستدلال بالأولويّة كما لا يخفىٰ.

ثمّ يردّ المصنّف ﷺ هذا الاستدلال.

أولاً: بمنع الأمر لإمكان عدم كون مناط الحجّية في خبر العادل هو الظّن، بل يمكن أن يكون اعتباره من باب التعبّد فقط، هذا أولاً.

وثانياً: يمكن منع الأمر الثاني وهو العلم بكون المناط هو الظّن.

نعم، يمكن حصول الظّن بأنّ المناط هو الظّن، ولكن هذا الظّن لم يكن مفيداً في صحة الاستدلال، بل الاستدلال بالأولويّة ضعيف، كما أشار إلىٰ وجه الضعف بقوله: (**إنّ الأولويّة الظنّية أوهن بمراتب من الشهرة**)؛ لأنّ مرجع هذا الاستدلال هو القياس. ومعلوم أنّ القياس يكون أدنىٰ بمراتب من الشهرة، وذلك لأنّ الشهرة تكون مظنون الحجّية، أو محتملها، والقياس ليس بمظنون الحجّية ولا بمحتملها، بل يقطع بعدم حجّيته للنهي عنه (**فكيف يتمسّك بها في حجّيتها**) إذ لا يعقل أن يستدل بما ليس بحجّة قطعاً لإثبات حجّية ماهو مظنون الحجّية. هذا ملخّص الكلام في ردّ الأمر الثاني من الأُمور المتقدمة.

وقد أشار إلىٰ ردّ الأمر الأول بقوله: (**مع أن الأولويّة ممنوعة رأساً للظن، بل العلم بأنّ المناط والعلّة في حجّية الأصل ليس مجرّد إفادة الظن**) إذ يمكن أن يكون مناط الحجّية في خبر العادل هو التعبّد فقط.

فالحاصل أنّ ما تخيله هذا البعض ضعيف جدّاً (**ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك، حيث وجّه حجّية الشياع الظنّي بكون الظن الحاصل منه أقوىٰ من الحاصل من شهادة العدلين**) فإذا كانت شهادتهما حجّة في الموضوعات بملاك كونها مفيدة للظن لكان الشياع أولىٰ بالحجّية لقوة الظن فيه.

وأضعفُ من ذلك تسميةُ هذه الأولويّة في كلام ذلك البعض مفهومَ الموافقة، مع أنّه ما كان استفادةُ حكم الفرع من الدليل اللفظيّ الدال علىٰ حكم الأصل، مثل قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1].

والفرق بين الشهرة والشياع يكون من حيث المتعلّق، حيث تكون الشهرة متعلقة بالأحكام، والشياع بالموضوعات، ولذا عبر المصنّف‏ﷺ عن الشياع بكونه نظيراً للشهرة ووقع من الشهيد نظير ما وقع من البعض.

ثمّ ردّ ما وقع من الشهيدﷺ بما تقدّم من أنّ ملاك حجّية خبر العادل ليس هو الظن حتىٰ يكون الظن الحاصل من الشهرة حجّة بالأولويّة.

وكذلك ملاك حجّية شهادة العدلين ليس هو الظن حتىٰ يكون الظن الحاصل من الشياع حجّة بالأولويّة، ولهذا لا يجوز للحاكم في باب القضاء أن يعمل بعلمه إذا لم يكن مستنداً إلىٰ شهادة العدلين.

(وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولويّة في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة) والإشكال بكون تسمية هذه الأولويّة بمفهوم الموافقة أضعف من الاستدلال بها يتضح بعد بيان الفرق بين مفهوم الموافقة والأولويّة المذكورة وبتعبيرٍ آخر قياس الأولويّة، وذلك إنّ استفادة حكم الفرع في قياس الأولويّة مبنية علىٰ أمرين:

الأمر الأول: هو تنقيح المناط في الأصل.

والأمر الثاني: هو إثبات كون المناط في الفرع أقوىٰ منه في الأصل، وهذا بخلاف مفهوم الموافقة حيث تكون استفادة الحكم في جانب المفهوم مبنية علىٰ ظاهر الدليل اللفظي من دون حاجة إلىٰ تنقيح المناط أصلاً، كقوله تعالىٰ: ﴿فلا تَقُل لهما أُفٍّ﴾ حيث يدلّ منطوقاً علىٰ حرمة التأفيف، ومفهوماً علىٰ حرمة الشتم والضرب بطريق أولىٰ.

فقد اتّضح من الفرق المذكور بين مفهوم الموافقة والأولويّة وجه أضعفية تسمية الأولويّة بمفهوم الموافقة؛ لأن الحكم في مورد قياس الأولويّة لم يكن مستفاداً من الدليل اللفظي لا في جانب الأصل ولا في جانب الفرع.

---

(١) الإسراء: ٢٣.

الأمر الثاني: دلالةُ مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة علىٰ ذلك، ففي الأُولىٰ:

(قال زرارة: قلتُ: جُعِلتُ فِداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضانِ، فبأيّهما نعمل؟ قال: (خُذ بما أشتَهَرَ بَينَ أصحابِكَ، وَدَعِ الشّاذَّ النادِرَ)، فقلت: ياسيّدي إنّهما معاً مَشهورانِ مَأثورانِ عَنكُم، قال: (خُذ بما يَقولهُ أعدَلُهُما)[1] الخبر.

بناءً علىٰ أنّ المراد بالموصول مطلقُ المشهور، روايةً كان أو فتوىً، أو أنّ إناطةَ الحكم بالاشتهار تدلّ علىٰ اعتبار الشهرة في نفسها وإن لم تكن في الرواية.

أمّا في جانب الفرع فهو واضح، وأمّا في جانب الأصل فيمكن أن يكون الحكم مستفاداً من الإجماع أو السيرة مثلاً فكيف يسمّىٰ مالا يكون الحكم فيه مستفاداً من اللفظ بما يكون الحكم فيه مستفاداً من اللفظ؟ هذا تمام الكلام في الأمر الأول الذي يكون منشأً لتوهم حجّية الشهرة.

ثمّ أشار إلىٰ الأمرالثاني الذي يكون منشأً لتوهّم حجّيتها بقوله:

(الأمر الثاني: دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة علىٰ ذلك) أي: حجّية الشهرة في الفتوىٰ فلابدّ من ذكر كل واحدة منهما، ثم تقريب دلالة كل واحدة منهما علىٰ حجّية الشهرة في المقام.

ففي الأولىٰ وهي المرفوعة (قال زرارة: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيّهما نعمل؟ قال عليه السلام خذ بما اشتهر بين أصحابك ... إلىٰ آخره).

وتقريب *الاستدلال* يتضح بعد تقديم مقدمة وهي: أنّ المراد بالموصول وهو (ما) في قوله: (خذ بما اشتهر) هو مطلق المشهور سواء كان في الرواية كماهو مورد الرواية أو في الفتوىٰ فلازم هذا التعميم فيالموصول هو وجوب الأخذ بكل شيء مشهور.

أو نقول بالتعميم في صلة الموصول وهي كلمة (اشتهر)، فان الحكم بوجوب الأخذ والترجيح يكون منوطاً بالاشتهار مع قطع النظر عن كونه في الرواية أو الفتوىٰ.

فإذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك أنّ الإستدلال بالمرفوعه يمكن بأحد وجهين:

الوجه الأول: من جهة تعميم الموصول، ولازمه هو وجوب الأخذ بكل مشهور ومنه

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ١٣٣/٢٢٩.

وفي المقبولة، بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة، قال عليه السلام: (يُنظَرُ إلىٰ ما كان من روايتهم عَنّا في ذلك الذي حكما به، الُمجمَع عليه بَينَ أصحابك فيؤخذ به ويُترَكُ الشاذُّ، الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ الُمجمَعَ عليه لا ريب فيه، وإنّما الأُمور ثلاثة: أمرٌ بيّن رشده فيتبع، وأمرٌ بيّن غيّه فيُجتنَب، وأمرٌ مشكلٌ يُرَدُّ حُكمُهُ إلىٰ الله وَرسُولِهِ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلالٌ بيّنٌ وحرامٌ بيّن وشُبهاتٌ بَينَ ذلك، فمن ترك الشّبهات نجىٰ من الُمحرّمات، ومن أخذ الشّبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم، قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقاتُ عنكم ... إلىٰ آخر الرواية)[1].

الشهرة في الفتوىٰ فتكون حجّة، ولذا جعلت الشهرة في الرواية من المرجّحات.

والوجه الثاني: من جهة التعميم في الصلة حيث يكون الحكم منوطاً بها، فلازمه هو اعتبار الشهرة في نفسه، وإن لم تكن في الرواية فالشهرة بما هي هي معتبرة، وإن كانت فيالفتوىٰ، ثمّ إنّ الوجه الثاني يمكن الاستدلال به فيما إذا سلّمنا أنّ المراد بالموصول هو خصوص الرواية، هذا تمام الكلام في المرفوعة.

وأمّا المقبولة فقد قال المصنّف رحمه الله: **(وفي المقبولة، بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة، قال عليه السلام: (ينظر إلىٰ ماكان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ ويترك الشاذُّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأُمور ثلاثة: أمرٌ بيّن رشده فيتّبع، وأمرٌ بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلىٰ الله ... إلىٰ آخره)).**

وقد ذكرنا الرواية المقبولة تماماً لتوقف الاستدلال بها علىٰ ذكرهاكذلك، والاستدلال بهذه الرواية الواردة في تعارض القضاوتين الناشئ عن تعارض الروايتين يحتاج إلىٰ بيان أُمور:

منها: فرض إحدىٰ الروايتين اللّتين استند إليهما الحاكمان المتعارضان في الحكم مشهورة، والأُخرىٰ شاذّة.

ومنها: إثبات كون المراد من المجمع عليه المذكور في الموضعين من المقبولة هو

---

(١) الفقيه ٣: ٦/١٨. التهذيب ٦: ٣٠٢/٨٤٥. الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٩.

بناءً علىٰ أنّ المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهورُ بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله: (ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور).

فيكون في التعليل بقوله: (فإنّ المجمع عليه ...إلىٰ آخره)، دلالةٌ علىٰ أنّ المشهور مطلقاً ممّا يجبُ العملُ به، وإن كان موردُ التعليل الشهرة في الرواية.

وممّا يؤيّد إرادة الشهرة من الإجماع أنّ المراد لو كان الإجماع الحقيقي لم يكـن ريبٌ في بطلان خلافه، مع أنّ الإمام عليه السلام جعل مقابله ممّا فيه الريب.

المشهور لا الإجماع الحقيقيّ.

ومنها: بيان مايدل علىٰ أن المراد من المجمع عـليه فـي المـوضعين هـو المشـهور لا الإجماع الإصطلاحي.

ثمّ الأمر الأول يكون ثابتاً حيث قال الإمام عليه السلام: (ينظر إلىٰ ما كـان المـجمع عـليه بـين أصحابك فيؤخذ)، أي: فيجب الأخذ بما هو المـجمع عـليه وتـرك مـاهو ليس بـمشهور، ففرض الإمام عليه السلام إحدىٰ الروايتين مجمعاً عليها ومشهورة، ثم حكم بوجوب الأخذ بـها وترك ما ليس كذلك.

ثمّ الأمر الثاني ـ أيضاً ـ ثابت؛ لأنّ المراد من المجمع عليه في الموضعين هو المشهور لا المجمع عليه الحقيقيّ حتىٰ لا يرتبط بالمقام، فتصل النوبة إلىٰ الأمر الثالث وهو بـيان الدليل والشـاهد عـلىٰ كـون المـراد مـن المـجمع عـليه هـو المشـهور لا المـجمع عـليه الاصطلاحي، فنقول:

إنّ الشاهد الأول علىٰ ذلك هو إطلاق المشهور علىٰ المـجمع عـليه حيث قـال عليه السلام: (ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور)، فسلب الشهرة عمّا يكون مقابلاً للمجمع عليه ـ وهو الشاذّ ـ يكون أقوىٰ شاهد علىٰ أنّ المراد منه هو المشهور، وإلّا كان المناسب أن يـقول: ويترك الشاذّ الذي ليس بمجمع عليه.

ثمّ الشاهد الثاني هو المستفاد من مفهوم التعليل، حيث علّل الإمام عليه السلام الحكم بوجوب الأخذ والترجيح بالمجمع عليه، بقوله: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، فيكون المفهوم هو ثبوت الريب في مقابله، أعني: الشاذّ.

فالحاصل أنّ الشاذّ يكون ممّا فيه ريب، ومعلوم أنّ ما فيه ريب يكون مقابلاً للمشهور لا

ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفىٰ من الوهن:

أمّا الأُولىٰ: فيَرِدُ عليها ـ مضافاً إلىٰ ضعفها، حتىٰ أنّه ردّها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات، كالمحدّث البحرانيّ ـ أن المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور، ألا ترىٰ أنّك لو سئلتَ عن أنّ أيَّ المسجدين أحبُّ إليك؟، فقلتَ ما كان الإجتماع فيه أكثَر، لم يحسن للمخاطب أن يَنسِبَ إليك محبوبيّة كلّ مكان يكون الإجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبتَ عن سؤال المرجّح

المجمع عليه الحقيقي؛ لأنّ مقابله ممّا لا ريب في بطلانه أصلاً، إذا الإجماع يكون مقطوع الصحة فيكون مقابله مقطوع البطلان.

ويؤيّد ذلك قوله: (وإنّما الأُمور ثلاثة: أمر بيّن رشده) كالخبر والحكم المجمع عليهما مثلاً (فيتّبع) ويجب الأخذ به (وأمر بيّن غيّه فيجتنب) ويجب تركه، كالخبر والحكم المخالفين للإجماع مثلاً (وأمر مشكل) كالخبر الشاذّ مثلاً (فيردّ حكمه إلىٰ الله ورسوله) فيكون الشاذّ من الأمر المشكل لا من الأمر البيّن غيّه وبطلانه ليكون مقابلاً للإجماع الحقيقيّ، بل يكون مقابلاً للمشهور، فيجعل الشاذّ مقابلاً للمجمع عليه مع أنّه أمر مشكل، لا الباطل المعلوم يكون دليلاً علىٰ أنّ المراد من المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور.

فيكون معنىٰ الرواية ـ حينئذٍ ـ مع ملاحظة التعليل هو وجوب الأخذ بالمشهور مطلقاً سواء كان في الرواية أو في الفتوىٰ؛ لأنّ التعليل عامّ شامل للشهرة في الفتوىٰ أيضاً، وإن كان حكم الإمام عليه السلام بوجوب الأخذ والترجيح في خصوص الرواية المشهورة، إذ الحكم يكون تابعاً لعلّته سعة وضيقاً، فلابدّ من الأخذ بعموم العلّة لا بخصوص المورد.

وبالجملة، إنّ المتحصّل من الجميع هو اعتبار الشهرة من حيث هي هي، من دون فرق بين كونها في الرواية أو الفتوىٰ.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالمقبولة علىٰ حجّية الشهرة في الفتوىٰ.

(ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفىٰ من الوهن) أمّا الرواية الأُولىٰ فهي مردودة سنداً ودلالة، أمّا كونها مردودة سنداً؛ فلأنّها ضعيفة من حيث السند، حتىٰ ردّها من ليس

لأحد الرمّانين، فقلت: ما كان أكبر، والحاصل: أنّ دعوىٰ العموم في المقام بغير الرواية ممّا لا يظنّ بأدنىٰ إلتفات، مع أنّ الشهرة الفتوائية ممّا لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة.

فقوله: (يا سيّدي، إنّهما معاً مشهوران مأثوران)، أوضح شاهد علىٰ أنّ المرادَ بالشهرة

دأبة الخدشة في سند الروايات أصلاً كالمحدّث البحراني، وأمّا أنّها مردودة دلالة؛ فلأنّ المراد بالموصول في قول الإمام عليه السلام: (خذ بما اشتهر) هو خصوص الرواية دون مطلق المشهور، فحينئذٍ لا ترتبط بالمقام.

ولنا علىٰ أنّ المراد بالموصول هو الرواية فقط شاهدان:

الأول: هو التبادر الناشئ عن كونه مسبوقاً بالسؤال عمّا يجب الأخذ به من الرواية، فالسؤال عن الأخذ بأي الخبرين المتعارضين يوجب الظهور في الرواية ويمنع العموم، فيكون المراد من الجواب ما هو المشهور من الرواية؛ ليكون الجواب مطابقاً للسؤال كما هو الظاهر من قولك: ما كان الاجتماع فيه أكثر، جواباً عن السؤال بأيّ المسجدين أحب إليك؟.

فهذا الجواب ظاهر في أنّ المراد ممّا كان الإجتماع فيه أكثر هو خصوص المسجد، لا كلّ مكان فيه الإجتماع أكثر مثل السوق والسينما، فكما أنّ المصداق للموصول في هذا الجواب هو خصوص المسجد، كذلك يكون المراد بالموصول في المقام هو خصوص الرواية لا كلّ ما هو المشهور؛ لأنّ الموصول يتعيّن بالصلة، والصلة هي الشهرة في الرواية فقط.

ومن هنا ظهر الجواب عن الوجه الثاني، وهو التعميم من حيث إناطة الحكم بالاشتهار، فيكون مطلق الاشتهار معتبراً، وذلك أنّه لم يجعل الشهرة بما هي هي مناطاً للحكم بوجوب الأخذ والترجيح، بل جعل مناط الحكم خصوص الشهرة في الرواية. هذا تمام الكلام في الشاهد الأول علىٰ كون المراد من الموصول هو الشهرة في الرواية.

ثم الشاهد الثاني علىٰ ذلك، هو ما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله:

(مع أنّ الشهرة الفتوائية ممّا لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة) والشاهد الثاني علىٰ كون المراد من الموصول هو خصوص الرواية، هو فرض السائل الشهرة في طرفيّ

الشهرةُ في الرواية الحاصلة بكون الروايةِ ممّا اتفق الكلّ علىٰ روايته أو تدوينه، وهذا ممّا يمكن اتّصافُ الروايتين المتعارضتين به.

ومن هنا يُعلَم الجواب عن التمسّك بالمقبولة، وأنّه لا تنافي بين إطلاق المجمع عليه علىٰ المشهور وبالعكس، حتّىٰ تصرف أحدهما عن ظاهره بقرينة الآخر، فإنّ إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنّما هو إطلاقٌ حادث مختصّ بـالأُصوليّين، وإلّا فـالمشهور هـو الواضـح المعروف. ومنه: شَهَر فلانٌ سَيفَهُ، وسَيفٌ شاهرٌ، فالمراد أنّه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميعُ أصحابك ولا ينكرها أحدٌ منهم، ويُترَك ما لا يعرفه إلّا الشاذّ ولا يعرفها الباقي. فـالشاذّ مشاركٌ للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشاركُ الشاذَّ في معرفة الرواية الشاذّة. ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بيّن الرشد، والشاذّ من قبيل المشكل الذي

المسألة، حيث قال: (ياسيّدي إنّهما مشهوران)، ومن المعلوم أنّ الشهرة في الفتوىٰ لا يعقل تحقّقها في طرفيّ المسألة كما لا يخفىٰ. ولكنّ الشهرة فـي الروايـة مـمّا يـمكن اتـصاف الروايتين المتعارضتين بها؛ لأنّ المراد منها فيها هو اتّفاق المحدّثين جميعاً أو أكثراً علىٰ تدوين الروايـة فـي كـتب الأحـاديث، فـلا مـانع مـن تـحقّق الشـهرة فـي كِـلتا الروايـتين المتعارضتين بمعنىٰ تدوينهم إيّاهما في كتب الأحاديث.

فالحاصل هو أنّ فرض السائل الشهرة في الطرفين يكون شاهداً علىٰ أنّ المـراد مـن الموصول هو الشهرة في الحديث والرواية فقط، فلا ترتبط بالمقام أصلاً. هذا تمام الكلام في الجواب عن المرفوعة.

(ومن هنا يُعلَم الجواب عن التمسّك بالمقبولة) فإنّ التمسّك بالمقبولة ـكما تقدم تفصليه ـ يكون مبتنياً علىٰ كون المراد من المجمع عليه في الموضعين هو المشهور الشامل للفتوىٰ أيضاً.

وقد علم من جواب المرفوعة أنّ المراد من المجمع عليه بأي معنىٰ كان هو الروايـة فقط، بقرينة السؤال والجواب اللّذين يدوران مدار الرواية فقط.

فالمتبادر من قولهعليه السلام: (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) هو الرواية فقط، هذا مضافاً إلىٰ أنّه لا وجه لحمل المجمع عليه في الموضعين علىٰ المشهور؛ لأنّ هذا الحمل يصح علىٰ فرض التنافي بينهما، ولا تنافي بين المجمع عليه والمشهور في الرواية، لأنّ المراد منهما

يُردّ علمه إلىٰ أهله، وإلّا فلا معنىٰ للاستشهاد بحديث التثليث.

وممّا يُضحِكُ الثَّكلىٰ في هذا المقام توجيهُ قوله: (هما معاً مشهوران) بإمكان انعقاد الشهرة في عصر علىٰ فتوىً، وفي عصر آخر علىٰ خلافها، كما قد يتّفق بين القدماء

هو المعنىٰ اللغويّ، أعني: الواضح المعروف، فهما متّحدان معنىً في زمان الأئـمّة عليهم السلام، فحينئذٍ يصح إطلاق المشهور علىٰ المجمع عليه كما أُطلق في المقبولة، وبالعكس.

نعم، التنافي بينهما قد حدث بين الفقهاء بعد مرور السنين وابتعادها عن زمن المعصومين، فصار الإجماع عندهم هو اتّفاق الكل، والمشهور هو اتّفاق جلّ الفقهاء في حكم من الأحكام.

والحاصل هو أنّ اطلاق المشهور علىٰ المجمع عليه في الرواية لا يكون شاهداً علىٰ كون المجمع عليه هو المشهور المصطلح عند الفقهاء، فمعنىٰ الرواية أنّه يؤخذ بالرواية التي تكون معروفة بين الأصحاب، ويترك ما لا يعرفه إلّا الشاذّ، فكانت الرواية المشهورة من قبيل بيّن الرشد، والشاذّة من قبيل المُشكل، فينطبق عليهما حديث التثليث فيصح الاستشهاد به في المقام.

(**وإلّا فلا معنىٰ للاستشهاد بحديث التثليث**)، أي: وإن لم يكن المراد من المجمع عليه هو المعروف المنطبق عليه ما هو بيّن الرشد، والمراد من الشاذّ هو غير الواضح المنطبق عليه ما هو المُشكل الذي يُردّ إلىٰ الله ورسوله، بأن لا يؤخذ به، بل يترك، فلا معنىٰ للاستشهاد بحديث التثليث، إذ لو كان المراد من المجمع عليه هو الإجماع الاصطلاحي أو المشهور الاصطلاحي لكان ممّا لا ريب فيه، وكان مقابله ممّا لا ريب في بطلانه، فلم يكن مجال للاستشهاد بحديث التثليث؛ لأنّ الغرض من الاستشهاد به هو ردّ ما فيه ريب إلىٰ الله تعالىٰ، وما لا ريب في بطلانه لا يردّ إلىٰ الله تعالىٰ.

فالمتحصّل من الجميع: أن المقبولة لا تدلّ علىٰ حجّية الشهرة في الفتوىٰ أصلاً.

(**وممّا يُضحِكُ الثّكلىٰ في هذا المقام توجيه قوله: (هما معاً مشهوران) بإمكان انعقاد الشهرة في عصر علىٰ فتوىً، وفي عصر آخر علىٰ خلافها**).

وقد تقدّم في المرفوعة[1] أنّ الراوي قد فرض الشهرة في كلا الطرفين، وهذا الفرض

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ١٣٣ / ٢٢٩.

والمتأخّرين، فتدبّر.

صحيح في الرواية دون الفتوىٰ، ولكن بعضهم وجّه ذلك في الفتوىٰ أيضاً بإمكان انعقاد الشهرة في كل عصر علىٰ طرف، كما يتّفق بين القدماء والمتأخرين في تنجّس ماء البئر وعدمه، حيث قال القدماء بالتنجّس، والمتأخرون بعدمه.

ثمّ إنّ الوجه في كون هذا التوجيه بعيد هو أنّ الشهرة بهذه الكيفية لو وقعت لوقعت بعد الأئمّة عليهم السلام، ولم تقع في زمانهم عليهم السلام، حتىٰ يُسأل عن حكمها في صورة التعارض.

(فتدبّر): لعلّه إشارة إلىٰ أنّ السؤال عن حكم شيء لا يتوقف علىٰ وقوعه خارجاً، بل قد يسأل عن حكم شيء علىٰ فرض وقوعه خارجاً، فالسؤال عن حكم الشيء بعنوان فرض الوقوع صحيح.

هذا تمام الكلام في الشهرة، ثمّ يقع الكلام في البحث عن حجّية خبر الواحد.

❁ ❁ ❁

خبر الواحد

ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم: خبرُ الواحد في الجملة عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً.

(ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم: خبر الواحد في الجملة عند المشهور) وقبل الدخول في البحث لابدّ من تحرير محل النزاع، وهو يتضح بعد تقديم أُمور:

منها: إنّ المراد من خبر الواحد هو ما يكون مقابلاً للمتواتر، أعني: ما لا يفيد العلم بالمخبَر به ذاتاً، ولايكون مقطوع الصدور، ثم المتواتر ما يفيد العلم بالمخبَر به ذاتاً من جهة كثرة المخبرين، فيكون مقطوع الصدور، وخبر الواحد بهذا المعنىٰ يشمل المستفيض، ثم الواحد يكون وصفاً للراوي يعني: خبر الواحد، أي: ما يكون راويه الواحد، فتعريف الخبر بالألف واللام، بأن يقال: الخبر الواحد المُشعِر بكون الواحد صفة للخبر يكون غلطاً؛ لأنّ الخبر الواحد ـ حينئذٍ ـ يكون في مقابل الإثنين، أو الأزيد منه، لا في مقابل المتواتر الذي يكون راويه الكثير بحيث يحصل العلم بالمخبَر به من الكثرة، فالحاصل أنّ المراد من خبر الواحد هو مقابل المتواتر، فخرج بقوله: (خبر الواحد) المتواتر.

ومنها: إنّ ما هو الخارج عن الأصل ـ وهو حرمة العمل بالظن ـ هو خبر الواحد في الجملة، أعني علىٰ نحو موجبة جزئية، لا علىٰ نحو موجبة كلّية، كما أشار إليه بقوله: (في الجملة)، فالخارج عن الأصل هو صنف خاص، وهو خبر العادل علىٰ قول، وخبر الثقة علىٰ قول آخر، وكل خبر ظنّ بصدوره علىٰ قول ثالث، وهكذا علىٰ اختلاف فيه.

ومنها: إنّ البحث عن حجّية خبر الواحد يكون من أهمّ المسائل الأُصولية، إذ غالب الأحكام وأجزاء العبادات وشرائطها إنّما يثبت بأخبار الآحاد، ثمّ إنّ دخول هذا البحث ـ في المسائل الأُصولية ـ علىٰ قول من لم يحصر موضوع علم الأُصول بالأدلة الأربعة كصاحب الكفاية ﷺ واضح، وأمّا علىٰ القول بانحصار الموضوع في الأربعة، كما ذهب إليه جماعة ومنهم المصنّف ﷺ، فيشكل في كون البحث عن حجّية خبر الواحد من المسائل

إعلم أنّ إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المرويّة عن الحجج عليهم السلام، موقوف علىٰ مقدّمات ثلاث:

الأولىٰ: كونُ الكلام صادراً عن الحجّة.

الثانية: كونُ صدوره لبيان حكم الله، لا علىٰ وجه آخر من تقيّة وغيرها.

الثالثة: ثبوت دلالتها علىٰ الحكم المدّعىٰ.

وهذا يتوقفُ أوّلاً: علىٰ تعيين أوضاع ألفاظ الرواية، وثانياً: علىٰ تعيين المراد منها وأنّ المراد مقتضىٰ وضعها أو غيره، فهذه أُمور أربعة.

الأُصولية، وذلك لأنّ البحث عن حجّيته ـ حينئذٍ ـ لم يكن عن أحوال الأدلة الأربعة، إذ لو كان لكان عن أحوال وعوارض السنّة منها، ولم يكن كذلك، بل يكون عن أحوال ما هو حاكي للسنّة، وهو خبر الراوي، كقول زرارة مثلاً، لا عن أحوال نفس السنّة وهو قول المعصوم، أو فعله أو تقريره.

والمصنّف رحمه الله قد تصدّىٰ لدفع هذا الإشكال بقوله: (**إعلم أنّ إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج عليهم السلام، موقوف علىٰ مقدّمات ثلاث**) وبيان هذه المقدّمات إجمالاً قبل التفصيل؛ هو أنّه لابدّ في إثبات الحكم الشرعي بخبر الواحد أو بمطلق الخبر من اثبات المقدّمات الثلاث:

الأُولىٰ: إثبات أصل الصدور.

الثانية: إثبات جهة الصدور.

والثالثة: إثبات الدلالة والظهور.

وأنّ البحث المتكفل لأصل الصدور هو البحث عن حجّية خبر الواحد؛ لأنّ البحث فيه هو بحث عن إثبات صدور السنّة بخبر الواحد، فيبحث فيه عن أنّ صدور السنّة وهي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، هل يثبت بخبر الواحد أم لا؟ فيكون البحث بحثاً عن أحوال السنّة وبذلك يندرج في المسائل الأُصولية.

فالحاصل من الجميع: أنّ محل النزاع هو البحث عن حجّية خبر الواحد الذي يكون في مقابل المتواتر علىٰ نحو الموجبة الجزئية، ثم مرجع هذا البحث يكون إلىٰ ثبوت السنّة به فيكون هذا البحث داخلاً في المسائل الأُصولية.

وقد أشرنا إلىٰ كون الجهة الثانية من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة وهو المعبّر عنه بالظهور اللفظي، وإلىٰ أنّ الجهة الأُولىٰ منها ممّا لم يثبت كونُ الظنّ الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون الخاصة وإن لم نستبعد الحجّية أخيراً.

ثمّ تقييد المصنّف‎ﷺ إثبات الحكم الشرعي بالأخبار بالمقدّمات الثلاث، ظاهر في أنّ إثبات الحكم الشرعي بالكتاب لا يتوقف علىٰ جميع المقدّمات الثلاث، وذلك؛ لأنّ الكتاب من حيث الصدور يكون قطعياً، وأمّا من حيث وجه الصدور فأيضاً يكون معلوماً، إذ لا يحتمل فيه التقيّة أصلاً، وإنّما هو لبيان الحكم الواقعيّ بالبداهة.

نعم، التمسّك به يتوقف علىٰ المقدمة الثالثة فقط كما لا يخفىٰ.

هذا إجمال الكلام في بيان مايتوقف عليه إثبات الحكم الشرعي من المقدّمات إجمالاً، والتفصيل موجود في المتن إلّا أنّ المصنّف‎ﷺ أخّر في مقام التفصيل المقدمة الأُولىٰ، وقدّم المقدمة الثالثة، وحاصل ما أفاده في المقدمة الثالثة، هو أن هذه المقدمة تنحل إلىٰ مقدمتين، فيكون مايتوقف عليه إثبات الحكم الشرعي من الأخبار أُمور أربعة:

الأوّل: صدور الأخبار من المعصومين‎ﷺ.

والثاني: أن يكون صدورها لبيان المراد الجدّي والحكم الواقعي لا لتقية.

والثالث: تعيين معاني ألفاظها وضعاً.

والرابع: تعيين المراد منها ظهوراً كأن يكون لفظ الصعيد في اللغة موضوعاً لمطلق وجه الأرض مثلاً، وهذا الوضع يوجب ظهوره في مطلق وجه الأرض إذا ورد في الرواية، فيتعيّن المعنىٰ بالوضع اللغوي والمراد بالظهور اللفظي. وحينئذٍ، إذا ورد في الرواية: تيمّموا بالصعيد، لكان إثبات الحكم الشرعي، وهو وجوب التيمّم علىٰ مطلق وجه الأرض متوقفاً علىٰ الأُمور الأربعة المتقدمة.

ثمّ البحث عن المقدمة الثالثة بكلتا جهتيها قد تقدم تفصيله، حيث قال المصنّف‎ﷺ في السابق: إنّ الظنّ بمراد المتكلم الناشئ عن أصالة عدم القرينة يكون حجّة من باب الظن الخاص، وتقدم منه البحث عن الجهة الأُولىٰ من المقدمة الثالثة، حيث قال: إن تعيين أوضاع الألفاظ باللغة ممّا لم يثبت كون الظن فيها من الظنون الخاصة.

فالحاصل: أنّ ما ثبت اعتباره وحجّيته هو الظاهر، وأمّا الظن بظهور اللفظ في المعنىٰ

وأمّا المقدّمة الثانية، فهي ـ أيضاً ـ ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي، وهي حجّة، لرجوعها إلىٰ القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء، من حمل كلام المتكلّم علىٰ كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعي، لا لبيان خلاف مقصوده من تقيّة أو خوف؛ ولذا لا تُسمَعُ دعواه ممّن يدّعيه إذا لم يكن كلامه محفوفاً بأماراته.

فممّا لم يثبت اعتباره وحجّيته.

(**وأمّا المقدمة الثانية، فهي ـ أيضاً ـ ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي...**) إنّ صدور الأخبار والروايات لبيان الحكم الواقعي يكون ممّا تحقّقت عليه سيرة العقلاء علىٰ حمل الكلام الصادر من كل متكلّم علىٰ أنّه صادر لبيان المراد الجدّي، لا لداعٍ آخر كالسخرية والمزاح والامتحان من العقلاء، أو كالتقية والخوف في الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام.

والحاصل أنّ الكلام ـ غالباً ـ يصدر من المتكلّم لبيان ماهو مراده الواقعي، وقد يصدر لداعٍ آخر كالمزاح والسخرية وغيرهما، فما يدلّ من حال أو مقال علىٰ أن الكلام الصادر من متكلّم يكون لداعٍ آخر لا لبيان مراده الجدي يؤخذ به، وإلّا يحمل علىٰ كونه لبيان مراده الواقعي.

وكذلك في المقام، إذا لم يكن هناك قرينة علىٰ كون الكلام صادراً عن المعصوم تقية يحمل علىٰ أنه صادر لبيان الحكم الواقعي، (**لا لتقية**) وهو: خوف الإمام علىٰ شيعته، (**أو خوف**) وهو خوفه عليه السلام علىٰ نفسه.

وفي بعض النسخ يكون (واو) بدل (أو)، أي: (**من تقية وخوف**)، فيكون الثاني عطفاً تفسيرياً للأول، ويكون المراد من التقية والخوف ماهو الأعمّ من الخوف علىٰ نفسه وشيعته.

(**ولذا لا تُسمَعُ دعواه ممّن يدّعيه**) لكون مقتضىٰ الأصل العقلائي هو صدور الكلام لبيان الواقع وما هو المراد الجدّي لا لمزاح وغيره، ولذا لا يسمع من المتكلّم دعوىٰ إرادة خلاف المقصود من ظاهر كلامه حينما يقول: لم يكن كلامي لبيان المراد الجدّي، بل تكلّمت به مزاحاً (**إذا لم يكن كلامه محفوفاً بأماراته**)، أي: المزاح ،ثم يقول المصنّف رحمه الله بعد بيان المقدمات الثلاث: إنّ محل النزاع هي المقدمة الأُولىٰ.

أمّا المقدّمة الأُولىٰ، فهي التي عُقِدَت لها مسألة حجّية أخبار الآحاد، فرجع هذه المسألة إلىٰ أنّ السنّة، أعني: قول الحجّة أو فعله أو تقريره، هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة؟.

ومن هنا يتّضحُ دخولها في مسائل أُصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلّة، ولا حاجة إلىٰ تجشّم دعوىٰ: أن البحث عن دليليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل.

وقوله: (فرجع هذه المسألة إلىٰ أنّ السنة أعني: قول الحجّة أو فعله، أو تقريره، هل تثبت بخبر الواحد ...إلىٰ آخره) دفعٌ لما يَرِدُ علىٰ القول بانحصار موضوع علم الأُصول في الأدلّة الأربعة، من خروج البحث عن حجّية خبر الواحد عن المسائل الأُصولية؛ لأنّ البحث فيه يكون عن أحوال حاكي السنّة لا عن أحوالها.

وحاصل الدفع: إنّ مرجع البحث في مسألة حجّية خبر الواحد إلىٰ أنّ السنّة هل تثبت بخبر الواحد أم لاتثبت إلّا بما يفيد القطع؟ فيكون البحث بحثاً عن أحوال السنّة، ويدخل هذا البحث في المسائل الأُصولية.

هذا ملخّص ما أفادة المصنّف‏ﷺ في هذا المقام دفعاً للإشكال المذكور، وأمّا ما يَرِدُ علىٰ كلامه‏ﷺ، فيكون خارجاً عن مقتضىٰ هذا الشرح، إذ مقتضىٰ هذا الشرح هو توضيح ما أفاده المصنّف‏ﷺ لا ذكر ما يَرِدُ عليه.

(ومن هنا يتّضح دخولها في مسائل أُصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة) ومن رجوع البحث في مسألة خبر الواحد إلىٰ ثبوت السنة به يتضح دخول مسألة خبر الواحد في المسائل الأُصولية الباحثة عن أحوال الأدلّة الأربعة؛ لأنّ البحث فيها يكون عن عوارض وأحوال السنّة التي هي إحدىٰ الأدلة الأربعة.

(ولا حاجة إلىٰ تجشّم دعوىٰ: أنّ البحث عن دليليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل)، إذ لا حاجة في إدخال مسألة خبر الواحد في المسائل الأُصولية إلىٰ تجشّم صاحب الفصول.

والمصنّف‏ﷺ لم يذكر منشأ التجشّم الذي ارتكبه صاحب الفصول، بل أشار إليه إجمالاً، فلا بأس بذكر منشئه، ليتضح ما ذكره صاحب الفصول من التجشّم، فنقول: إنّ صاحب الفصول بعد جعله موضوع علم الأُصول خصوص الأدلّة الأربعة أورد علىٰ نفسه بخروج أكثر المسائل الأُصولية عن كونها مسائل أُصولية، ودخولها في المبادئ التصوّرية،

ثمّ إعلم أنّ أصل وجوب العمل بالأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة ممّا أُجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونُه ضروريَّ المذهب، وإنّما الخلافُ في مقامين:

فيكون هذا الإشكال منشأ للتجشّم.

وتقريب الإشكال: هو أنّ موضوع علم الأُصول لو كان الأدلة بوصف كونها أدلة كان خبر الواحد بوصف كونه دليلاً، بحيث يكون هذا الوصف جزء الموضوع وكان جزؤه الآخر ذات الخبر، لكان البحث عن حجّيته ودليليته بحثاً عن وجود الموضوع؛ لأنّ الموضوع مركّب، والبحث عن جزئه يكون بحثاً عن تحقّقه ووجوده. ومن المعلوم أنّ البحث عن وجود الموضوع يكون داخلاً في المبادئ لا في المسائل، هذا تمام الكلام في منشأ التجشّم.

وملخّص ما أجاب به عن الإشكال: هو أنّ الأُدلة بذواتها من دون لحاظها مقيّدة بوصف كونها أدلة تكون موضوع علم الأُصول، ففي المثال المزبور يكون الموضوع ذات خبر الواحد من دون أن يكون وصف كونه دليلاً قيداً وجزءً للموضوع، فيكون البحث عن حجّيته داخلاً في المسائل الأُصولية لأنّ الدليلية حينئذٍ تكون من العوارض، فالبحث عنها داخل في المسائل الأُصولية.

هذا ملخّص ما ارتكب صاحب الفصول من التجشّم والجواب، ولمّا كان هذا الجواب غير مرضي عند المصنّف‬ﷺ ردّه بقوله: ولا حاجة إلىٰ تجشّم دعوىٰ... إلىٰ آخره، والوجه في عدم الحاجة إلىٰ هذا التجشّم هو أنّ ظاهر الدليل ماهو المفروغ عن دليليّته لا ذات الدليل، غاية الأُمر الدليل في المقام هو السنّة التي تكون حجّيتها مُسلّمة، فيبحث في مسألة خبر الواحد عن ثبوتها به،كما هو واضح في المتن.

ولا يقال: إنّ البحث عن ثبوت السنّة بخبر الواحد يرجع إلىٰ البحث عن وجود السنّة، فيدخل في المبادئ كما اعترف.

فإنّه يقال: إنّ الخبر لم يكن واسطة في الثبوت للسنة، بل يكون واسطة في الإثبات في مرحلة الظاهر، فلا يكون البحث بحثاً عن وجود الموضوع ليكون داخلاً في المبادئ.

(**ثمّ اعلم أنّ أصل وجوب العمل بالأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة ... إلىٰ آخره**)، هذا الكلام من المصنّفﷺ راجع إلىٰ تحرير محل النزاع في المسألة، وحاصله: إنّه لا نزاع ولا

أحدُها: كونُها مقطوعةَ الصدور أو غيرَ مقطوعة، فقد ذهب شِرذِمَـةٌ مـن مـتأخّري الأخباريّين، فيما نسب إليهم إلىٰ كونها قطعيّة الصدور، وهذا قولٌ لا فائدة في بيانه والجواب عنه إلّا التحرّز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلّا فمدّعي القطع لا يُـلزم بذكر ضعف مبنىٰ قطعه، وقد كتبنا في سالف الزمان في ردّ هذا القول رسالةً تعرّضنا فيها لجميع ما ذكروه وبيان ضعفها بحسب ما أدّىٰ إليه فهمي القاصر.

خلاف في أصل وجوب العمل بالأخبار الموجودة في الكتب المعروفة، فإنّ وجوب العمل بها يكون مورداً للاتفاق مع قطع النظر عن كونها قطعية الصدور، وعدم كونها كذلك، وكونها ظنوناً خاصة، أو مطلقة، وكونها أخبار آحاد أو متواترة، أو آحاداً مقرونة بالقرائن.

وبالجملة ـ مع قطع النظر عن هذه الاختلافات ـ يكون ما في الكتب المعروفة مرجعاً للعلماء في الأحكام مع اختلاف مذاهبهم في العمل فيها، فأصل وجوب العمل بها في الجملة يكون ممّا لا خلاف فيه (بل لا يبعد كونه)، أي: وجوب العمل بها (ضروريّ المذهب)، أي: شعار المذهب، فلم تكن الضرورة هنا بمعناها الحقيقي، حتىٰ لايكون غير العامل بها كافراً.

(وإنّما الخلاف في مقامين: أحدهما: كونها مقطوعة الصدور، أو غير مقطوعة ... إلىٰ آخره)؛ لأنّ بعض الأخباريين كالمحدّث الاسترآبادي، والشيخ الحر العاملي ﭬ ذهبا إلىٰ كونها قطعية الصدور علىٰ مانسب إليهما وهو باطل، إذ لو كانت الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة مقطوعة الصدور لما كانت متعارضة، ولم يبق مجال لبيان المرجّحات، وأخبار العرض علىٰ الكتاب، وغيرها من التوالي الفاسدة، ومن يريد التفصيل فعليه بالمطولات.

ثمّ يقول المصنّف ﭫ: (لا فائدة في بيانه والجواب عنه إلّا التحرّز عن حصول هذا الوهم لغيرهم) وفائدة ذكر هذا القول يكون منحصراً في أن لايحصل هذا الوهم للآخرين كما حصل لهم (وإلّا فمدّعي القطع لايُلزم بذكر ضعف مبنىٰ قطعه... إلىٰ آخره).

ولو قطعنا النظر عن الفائدة المذكورة، وهي تنبيه الآخرين علىٰ بطلان هذا الوهم لئلّا يحصل لهم، فلا فائدة أُخرىٰ لتعرض هذا القول، إذ لا يؤثر لمن قطع بصدور هذه الأخبار

الثاني: أنّها مع عدم قطعيّة صدورها معتبرةٌ بالخصوص أم لا؟

فالمحكيّ عن السيّد والقاضي وابن زهرة والطبرسيّ وابن إدريس، قدّس الله اسرارهم، المنُع وربّما نسب إلىٰ المفيد، حيث حُكي عنه في المعارج أنّه قال: «إنّ خبر الواحد القاطع للعذر، هو الذي يقترن إليه دليلٌ يفضي بالنظر إلىٰ العلم وربّما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل». وربّما ينسب إلىٰ الشيخ، كما سيجيء عند نقل كلامه، وكذا إلىٰ المحقق، بل إلىٰ ابن بابويه، بل في الوافية: «إنّه لم يجد القول بالحجّيّة صريحاً ممّن تقدّم علىٰ العلّامة» وهو عجيبٌ.

وأمّا القائلون بالاعتبار فهم مختلفون، من جهة أنّ المعتبر منها كلّ ما في الكتب الأربعة كما يحكىٰ عن بعض الأخباريّين أيضاً، وتبعهم بعضُ المعاصرين من الأُصوليّين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور؛ أو أنّ المعتبر بعضُها وأنّ المناط في الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر من كلام المحقّق، أو عدالةُ الراوي أو وثاقته أو مجرّد الظن بصدور الرواية من غير

بيان ضعف مبنىٰ قطعه.

(الثاني: أنّها مع عدم قطعيّة صدورها معتبره بالخصوص أم لا؟ ... إلىٰ آخره) ونسب إلىٰ جماعة من العلماء عدم حجّية أخبار الآحاد كما هو المذكور في المتن.

وقد حُكي عن المفيد (أنّه قال: إنّ خبر الواحد القاطع للعذر)، أي: الحجّة (هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلىٰ العلم)، يعني: إنّ خبر الواحد لا يكون حجّة إلّا أن يكون مفيداً للعلم بأن يكون مقروناً بقرينة يؤدّي التأمّل والنظر إليها إلىٰ العلم، ومعلوم أنّ الخبر المفيد للعلم ولو بالقرينة يكون خارجاً عن محل النزاع لكونه حجّة بالاتّفاق (بل في الوافية: «إنّه لم يجد القول بالحجّية صريحاً ممّن تقدّم علىٰ العلّامة» وهو عجيب)، إذ قال صاحب الوافية: إنّه لم يجد التصريح بحجّية خبر الواحد ممّن تقدم علىٰ العلّامة، فيكون هذا دليلاً ولا أقل مؤيّداً علىٰ عدم الحجّية.

ثمّ يقول المصنّف: إنّ هذا القول من صاحب الوافية عجيب، وكيف لا يكون عجيباً وكلمات من تقدّم علىٰ العلّامة مشحونة علىٰ التصريح بحجّية أخبار الآحاد؟!

(وأمّا القائلون بالاعتبار فهم مختلفون)، بين القائل باعتبار كلّ ما في الكتب الأربعة، وبين القائل باعتبار البعض، ثمّ القائلون باعتبار البعض اختلفوا في مناط الاعتبار بأنّه هل

اعتبار صفة في الراوي، أو غير ذلك من التفصيلات في الأخبار، والمقصود هنا بيان إثبات حجّيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكليّ، ولنذكر ـ أولاً ـ ما يمكن أن يحتجّ به القائلون بالمنع، ثم نعقّبه بذكر أدلّة الجواز، فنقول:

هو عمل الأصحاب صحيحاً كان أو غير صحيح، أو عدالة الراوي أو وثاقته، أو مجرد الظن بصدور الرواية...؟

(أو غير ذلك من التفصيلات)، كالتفصيل بين ما حصل منه الظن الإطمئناني وبين غيره.

(والمقصود هنا بيان إثبات حجّيته بالخصوص في الجملة)؛ لأنّ المقصود في باب خبر الواحد هو إثبات حجّيته بالخصوص علىٰ نحو الموجبة الجزئية في مقابل سلب الحجّية مطلقاً، فليس المقصود التعرض للاختلافات ثمّ بيان أدلتها وأجوبتها.

(ولنذكر ـ أولاً ـ ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع، ثم نعقّبه بذكر أدلّة الجواز)

ويتضح ماذكره المصنّف ﷺ من تقديمه قول النافي علىٰ قول المثبت ببيان ما يمكن أن يكون وجهاً للتقديم المذكور وهو أمران:

الأول: إنّ المنع يكون مطابقاً لأصالة حرمة العمل بالظن.

الثاني: لقلّة مباحث المنع حيث لا تتجاوز عن الصفحات القليلة، هذا بخلاف مباحث الجواز حيث تتجاوز عن مائة صفحة.



أدلّة المانعين

أمّا حجّة المانعين، فالأدلّة الثلاثة:

أمّا الكتاب: فالآيات الناهيةُ عن العمل بما وراء العلم والتعليل المذكور في آية النبأ علىٰ ما ذكره أمينُ الاسلام من أنّ فيها دلالةً علىٰ عدم جواز العمل بخبر الواحد.

وأمّا السنّة: فهي أخبار كثيرةٌ تدلّ علىٰ المنع من العمل بالخبر غير المعلوم الصدور إلّا إذا احتفّ بقرينة معتبرة من كتاب أو سنّة معلومة، مثلُ ما رواه في البحار عن بصائر

(**أمّا الكتاب: فالآيات الناهيةُ عن العمل بما وراء العلم**)، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾[2]، وغيرهما من الآيات الدالة علىٰ ذمٍّ من يعتمد علىٰ الظن، فإنّها تمنع عن العمل بخبر الواحد؛ لأنّه من مصاديق غير العلم، وممّا يوجب الظن، فلا يغني من الحقّ شيئاً.

(**والتعليل المذكور في آية النبأ علىٰ ما ذكره أمين الاسلام من أنّ فيها دلالة علىٰ عدم جواز العمل بخبر الواحد**).

قال الشيخ الطبرسيﷺ: إنّ في آية النبأ دلالةً علىٰ عدم جواز العمل بخبر الواحد نظراً إلىٰ وجود احتمال الندم في خبر العادل أيضاً، وذلك فإنّ صدر الآية، وهو قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[3] وإن كان دالاً علىٰ وجوب التبيّن في خبر الفاسق فقط دون العادل إلّا أنّ التعليل، وهو قوله تعالىٰ: ﴿أن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[4] يشمل خبر العادل أيضاً، فيدل علىٰ وجوب التبيّن والتوقف حتىٰ في خبر العادل إذ فيه احتمال الوقوع فيالندم من جهة الخطأ والنسيان والغفلة، غاية الأمر احتمال الوقوع في الندم في خبر الفاسق يكون أقوىٰ منه في خبر العادل.

(**وأمّا السنّة: فهي أخبار كثيرة**) تنقسم باعتبار اختلافها في المضامين إلىٰ طوائف:

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) النجم: ٢٨.

(٣) الحجرات: ٦.

(٤) الحجرات: ٦.

الدرجات، عن محمّد بن عيسىٰ، قال: أقرأني داودُ بن فرقد الفارسيّ كتابه إلىٰ أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه عليه السلام بخطّه، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك، صلوات الله عليهم أجمعين، قد أختلفوا علينا فيه، فكيف العملُ به علىٰ اختلافه؟ فكتب عليه السلام بخطّه: (ما عَلِمتمْ أنَّهُ قُولنا فَالزَمُوهُ، وما لَمْ تَعلَمُوهُ فَردّوهُ إلينا)[1]. ومثله عن مستطرفات السرائر[2].

والأخبار الدالّة علىٰ عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلّا إذا وجد له شاهدٌ من كتاب الله أو من السنّة المعلومة، فتدلّ علىٰ المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرّد عن القرينة، مثلُ ما ورد في غير واحد من الأخبار أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: (ما جاءكم عَنّي مِمّا لا يُوافِقُ القُرانَ فَلَم أَقُلهُ)[3].

وقول أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام: (لا يُصَدَّقُ علينا إلّا ما يُوافِقُ كتاب الله وسُنَّةَ نَبيّهِ صلى الله عليه وآله)[4].

وقوله عليه السلام: (إذا جاءكم حَديثٌ عَنّا فَوجدتُم عَليهِ شاهِداً أو شاهدَينِ مِنْ كِتابِ الله فَخُذُوا بِهِ، وإلّا فقفوا عِنْدَهُ، ثمّ ردّوهُ إلينا حَتىٰ نُبَيِّنَ لَكُمْ)[5].

منها: ما يدلّ علىٰ لزوم أخذ ما علم أنّه من المعصومين عليهم السلام، وردّ ما لم يعلم أنّه منهم إليهم كرواية داود بن فرقد.

ومنها: ما يدلّ علىٰ ردّ ما لم يوجد له شاهد، أو شاهدان من كتاب الله تعالىٰ ومن السنّة المعلومة، كقول الإمام الصادق عليه السلام: (إذا جاءكم حديث عنّا، فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله تعالىٰ فخذوا به، وإلّا فقفوا عنده، ثمّ ردّوه إلينا حتىٰ نبيّن لكم).

ومنها: ما يدلّ علىٰ ردّ ما لم يكن موافقاً لكتاب الله تعالىٰ كقول الإمام عليه السلام: (وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف).

---

(١) البحار ٢: ٢٤١/٢٣. بصائر الدرجات: ٥٢٤/٢٦.

(٢) السرائر ٣: ٥٨٤. الوسائل ٢٧: ١٢٠ أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٦.

(٣) تفسير العياشي ١: ٦٩/١، وفيه: (ما جاءكم عنّي لا يوافق القرآن فلم أقله).

(٤) تفسير العياشي ١: ٢٠/٦، وفيه: (بما يوافق) مكان (ما يوافق).

(٥) الكافي ٢: ٢٢٢/٤، وفيه: (حتىٰ يستبين لكم) مكان (حتىٰ نبيّن لكم).

ورواية ابن أبي يعفور قال: سألتُ أبا عَبدِالله عليه السلام عَن اختِلافِ الحَديثِ، يرويه مَن نَثِقُ به ومَن لا نَثِقُ بِهِ؟ قال: (إذا ورد عليكم حديثٌ فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله [فَخُذُوا به]، وإلّا فالذي جاءكم به أولىٰ به)[١].

وقوله عليه السلام لمحمّد بن مسلم: (ما جاءك من رواية من برٍّ أو فاجر يوافق كتاب اللّه فخذ به، وما جاءك من رواية برّ أو فاجر خالف كتاب اللّه فلا تأخذ به)[٢]. وقوله عليه السلام: (ما جاءكم من حديث لا يصدّقه كتابُ الله فهو باطل)[٣].

وقول أبي جعفر عليه السلام: (ما جاءكم عنّا فإن وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمرُ عندكم فقِفُوا عنده وردّوه إلينا حتّىٰ نَشرَحَ مـن ذلك مـا شُـرِح لنا)[٤].

وقول الصادق عليه السلام: (كلّ شيء مردود إلىٰ كتاب الله والسنّة، وكلّ حديث لا يوافقُ كتابَ الله فهو زُخرُفٌ)[٥].

وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: (لا تَقبَلوا عَلَينا حَديثاً إلّا ما وافقَ الكتابَ والسنّةَ أو تجدون مَعَهُ شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فانّ المغيرةَ بنَ سعيد ـ لعنه الله ـ دسَّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يُحدِّث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تَقبَلُوا عَلَينا ما خالف قولَ ربّنا وسُنّةَ نبيّنا)[٦].

ومنها: ما يدلّ علىٰ ردّ ما خالف كتاب الله كقول الإمام عليه السلام: (ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا، وسنة نبيّنا صلى الله عليه وآله).

فهذه الروايات مع اختلاف مضامينها تدلّ علىٰ منع العمل بأخبار الآحـاد لأنّـها؛ إمّا

---

(١) الكافي ١: ٦٩/٢. المحاسن ١: ٤٤٧/٣٥٣، الوسائل ٢٧: ١١٠، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١١.

(٢) تفسير العياشي ١: ٣/٢٠، نقله باختلاف يسير.

(٣) تفسير العياشي ١: ٥/٢٠، وفيه: (ما أتاكم) مكان (ما جاءكم).

(٤) أمالي الطوسي: ٤١٠/٢٣٢، وفيه: (عليكم) مكان (عندكم).

(٥) الكافي ١: ٣/٦٩، الوسائل ٢٧: ١١١، أبواب صفات القاضي ب ٩، ح ١٤، وفيهما: (إلىٰ الكتاب والسنّة) مكان (كتاب الله والسنّة).

(٦) رجال الكشي ٢: ٤٠١/٤٨٩، وفيه: (إلّا ما وافق القرآن والسنّة) مكان (ما وافق الكتاب والسنّة).

والأخبارُ الواردةُ في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة ـ ولو مع عدم المعارض ـ متواترةٌ جدّاً.

وجهُ الاستدلال بها: إنّ من الواضحات أنّ الأخبار الواردة عنهم صلوات الله عليهم، في مخالفة ظواهر الكتاب والسنّة في غاية الكثرة، والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب والسنّة ليست هي المخالفة على وجه التباين الكلّيّ بحيث يتعذّر أو يتعسّر الجمع، إذ لا يصدر من الكذّابين عليهم ما يباين الكتاب والسنّة كلّيّة، إذ لا يصدّقهم أحدٌ في ذلك، فما كان يصدر عن الكذّابين من الكذب لم يكن إلّا نظير ما كان يرد من الأئمّة صلوات الله عليهم، في مخالفة ظواهر الكتاب والسنّة.

تكون ممّا لم يعلم أنّه منهمعليهم السلام، أو ممّا لا شاهد له من الكتاب والسنّة، وإلّا لَمـا احتجنا إلىٰ التمسّك به، بل أخذنا بهما، أو ممّا خالف كتاب الله تعالىٰ، فيكون زخرفاً. ثمّ الأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة كثيرة ومتواترة.

قوله: (وجه الاستدلال بها... إلىٰ آخره) دفعٌ لما يتوهّم من أنّ محلّ النـزاع هـو خـبر الواحد، أي: ما لم يعلم صدوره عن المعصومعليه السلام، فحينئذٍ ينحصر ما يدلّ علىٰ ردّ خـبر الواحد بالخبر الأول؛ لأنهّ صريح في ردّ ما لم يعلم أنّه منهمعليهم السلام.

وأمّا الأخبار الدالة علىٰ طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة فهي أجنبية عن المقام؛ لأنّها لا تدلّ علىٰ طرح ما لم يعلم صدوره عن المعصومعليه السلام من أخبار الآحاد، بل تدل علىٰ طرح ما يخالف الكتاب؛ فلا ربط لها بالمقام أصلاً.

هذا غاية ما يقال في تقريب التوهّم، وحاصل الدفع لهذا التوهم يتضح بعد بيان أمرين:

الأمر الأول: إنّ الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة علىٰ وجه العموم المطلق، أو العموم من وجه، قد صدرت من المعصومعليه السلام قطعاً، بل تكون في غاية الكثرة.

الأمر الثاني: إنّ المراد بالمخالفة للكتاب في الأخبار الناهية ليس ما يـخالف الكـتاب علىٰ نحو التباين الكلّي؛ لأنّ المخالفة للكتاب علىٰ وجه التباين الكلّي كما لا تصدر عن المعصومعليه السلام لم تجعل من الكذّابين والدسّـاسين، فـإنّهم يـعلمون بـأنّ الخـبر المـخالف بالتباين الكلّي لا يقبل منهم لوضوح كذبه، فلا يضعون إلّا نظير ما يصدر من المعصومعليه السلام من المخالف علىٰ وجه العموم المطلق أو من وجه.

فليس المقصودُ من عرض ما يرد من الحديث علىٰ الكتاب والسنّة إلّا عرضَ ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم، وإنّه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلّا فليتوقّف فيه، لعدم إفادته العلمَ بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة.

ثمّ إنّ عدم ذكر الإجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات، كما فعله

إذا عرفت هذين الأمرين يتضح لك أنّ الغرض من هذه الأخبار المعروفة بأخبار العرض علىٰ الكتاب هو تمييز الأخبار المجعولة الشبيهة بأخبار الأئمة عليهم السلام من بين الأخبار التي لم يعلم صدورها عنهم عليهم السلام.

فالمراد من طرح هذه الأخبار ليس من جهة أنّها مخالفة للكتاب؛ لأنّ الأخبار المخالفة له في غاية الكثرة، بل لكونها غير معلومة الصدور.

والشاهد علىٰ ذلك هو العناوين المذكورة فيها، حيث حكم الإمام عليه السلام بردٍّ أو طرح، أو عدم قبول مايكون مخالفاً للكتاب أو لا يكون موافقاً، وبلزوم أخذ ما يكون موافقاً له، أو يكون ممّا يعلم صدوره عن المعصوم عليه السلام، فهذه العناوين تناسب عدم صدور ما خالف، وصدور ما وافقه مثلاً.

فبيّن الإمام عليه السلام للسائل ميزان تشخيص ماهو الصادر عنه، وما هو لم يصدر عنه، فيكون مجعولاً جعله الكذّابون.

فهذه الأخبار لم تكن أجنبية عن المقام كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: (**فليس المقصود من عرض ما يَرِدُ من الحديث علىٰ الكتاب والسنّة إلّا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم**).

ثمّ إنّ المراد من الطرح هو طرح غير معلوم الصدور منها إذا لم يكن علىٰ صدقه، وصدوره شاهد وقرينة من الكتاب، لا طرح مطلق المخالف للكتاب وإن كان معلوم الصدور، وإلّا يلزم انحصار الحجّة والدليل في الكتاب، ويلزم عدم حجّية الخبر أصلاً، وذلك أنّ الخبر إن كان مخالفاً للكتاب فلا يكون حجّة لدلالة هذه الأخبار علىٰ المنع، وإن كان موافقاً له كان العمل ـ حينئذٍ ـ بالكتاب حقيقة لا به، فيكون المراد بهذه الأخبار ردّ الأخبار المكذوبة كما يظهر من تعليل العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإمامية.

قوله (**ثمّ إنّ عدم ذكر الإجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر ... إلىٰ آخره**)، دفعٌ

الشيخ في العدّة؛ لأنّ مرجعها إلىٰ الكتاب والسنّة، كما يظهر بالتأمّل، ويشير إلىٰ ما ذكرنا، من أنّ المقصود من عرض الخبر علىٰ الكتاب والسنّة هو في غير معلوم الصدور، تعليلُ العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإماميّة.

وأمّا الإجماع فقد ادّعاه السيّد المرتضىٰ في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

وقد اعترف بذلك الشيخُ علىٰ ما يأتي في كلامه، إلّا أنّه أوّل معقد الإجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون.

وهو ظاهرُ المحكيّ عن الطبرسيّ في مجمع البيان، قال: «لايجوز العمل بالظنّ عند الإماميّة إلّا في شهادة العدلين وقيم المتلفات وأُروش الجنايات» انتهىٰ.

للسؤال والإشكال وهو أنّ القرينة علىٰ صدق الخبر لم تكن منحصرة علىٰ موافقته للكتاب والسنّة، بل موافقته للإجماع والعقل ـ أيضاً ـ قرينة علىٰ الصدق والصدور.

فيكون المراد من الخبر المحفوف بالقرينة هو الخبر الموافق للكتاب أو السنّة أو الإجماع أو العقل، كما ذكره الشيخ الطوسي في كتاب العدّة، فالاكتفاء بذكر الكتاب والسنّة غير صحيح.

وحاصل الدفع والجواب: إنّ ذكر الكتاب والسنّة يغني عن ذكرهما؛ لأنّ مرجع الإجماع والعقل إلىٰ الكتاب والسنّة، وأمّا رجوع الإجماع إلىٰ السنّة فواضح؛ لأنّ المناط في حجّيته هو دخول قول الإمام في أقوال المجمعين، وأمّا رجوع العقل إليهما فهو من جهة الملازمة بين حكمه وحكم الشرع، كما هو المعروف بينهم، حيث قيل: كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، فحينئذٍ إذا وافق الخبر الكتاب وافق العقل من باب الملازمة.

(وأمّا الإجماع فقد ادّعاه السيّد المرتضىٰ في مواضع من كلامه ...الخ)، حيث قال علىٰ ما حُكي عنه: «إنّ أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد ـ إلىٰ أن قال ـ: إنّ علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلىٰ أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، ولا التعويل عليها، وأنها ليست بحجّة»، بل جعل العمل بخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس حيث يكون ترك العمل به معروفاً من مذهب الإمامية.

(وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان، قال: لا يجوز العمل بالظنّ عند

والجواب: أمّا عن الآيات فبأنّها ـ بعد تسليم دلالتها ـ عموماتٌ مخصّصةٌ بما سيجيء من الأدلّة.

الإمامية) والإجماع علىٰ عدم جواز العمل بخبر الواحد ظاهر عن الطبرسي في مجمع البيان حيث قال: لا يجوز العمل بالظنّ عند الإمامية، فإنّ ظاهر هذا الكلام منه يشمل خبر الواحد.

(والجواب: أمّا عن الآيات فبأنها ـ بعد تسليم دلالتها ـ عمومات مخصّصة بما سيجيء من الأدلة)، أي: ويمكن الجواب عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بوجوه:

الوجه الأول: إنّها لا تدل علىٰ منع العمل بأخبار الآحاد في الفروع، بل إنّها تدل علىٰ المنع عن العمل بغير العلم في أُصول الدين، ثم لو سلّمنا دلالتها علىٰ المنع مطلقاً كانت أدلة حجّية الثقة متقدمة عليها، أمّا بالحكومة أو بالتخصيص.

والوجه الثاني: هو تقديم أدلة حجّية خبر الثقة علىٰ الآيات من باب الحكومة، وذلك لأنّ مفادها هو جعل خبر الثقة علماً تعبّدياً بتتميم الكشف والطريقيّة، فيكون خبر الثقة خارجاً عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً ويكون تقديم أدلة الحجّية عليها من باب الحكومة.

الوجه الثالث: هو تخصيص الآيات بأدلّة حجّية خبر الثقة علىٰ فرض عدم اعتبار الشارع الأمارة علماً تعبّدياً، وذلك فإنّ النسبة بينها وبين الآيات هي العموم المطلق، إذ مفاد الآيات هو عدم حجّية غيرالعلم مطلقاً، أي: سواء كان خبر الثقة أو غيره، وكان في أُصول الدين، أو في غيره.

ومفاد أدلّة الحجّية هو حجّية خبر الثقة في الفروع فتكون أدلّة الحجّية أخصّ منها، وحينئذٍ يكون تقديمها عليها من باب التخصيص، فيكون خبر الثقة خارجاً عن الآيات حكماً، ويكون المراد منها غير خبر الثقة من سائر الظنون.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الآيات الناهية، ولكن هذا من المصنّف ﷺ ينافي ما تقدّم منه في تأسيس الأصل من حرمة العمل بغير العلم بالأدلة الأربعة.

ومنها: الآيات، حيث قال: إنّ الآيات تدل علىٰ حرمة العمل بالظنّ، ثمّ يقول في المقام: أمّا الآيات فلا نسلّم دلالتها علىٰ المنع عن العمل بغير العلم.

وأمّا [الجواب] عن الأخبار: فعن الرواية الأولىٰ فبأنّها خبر واحد لا يجوز الاستدلالُ بها علىٰ المنع عن الخبر الواحد.

وأمّا أخبار العرض علىٰ الكتاب فهي وإن كانت متواترةً بالمعنىٰ إلّا أنّها بين

(وأمّا [الجواب] عن الأخبار) فهي طوائف علىٰ ماتقدّم.

أمّا الجواب عن الطائفة الأولىٰ الدالّة علىٰ المدّعىٰ صريحاً فإنّها خبر الواحد أيضاً، ولا يجوز الاستدلال بها علىٰ المنع؛ لأنّه مصادرة بالمطلوب، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الاستدلال بها علىٰ عدم حجّية خبر الواحد يستلزم عدم حجّية نفسها فيلزم من وجودها عدمها، ومايلزم من وجوده عدمه يكون محالاً، فالاستدلال بها ممتنع ومحال.

وثالثاً: إنّ الاستدلال بها مستلزم للدور الباطل، وذلك أنّ الاستدلال بها علىٰ عدم حجّية خبر الواحد موقوف علىٰ حجّية نفسها وإلّا لم يكن التمسّك بها لإثبات عدم حجّية خبر الواحد ثم حجّية هذه الروايات موقوفة علىٰ حجّية مطلق خبر الواحد، ومنه هذه الروايات؛ فحجّيتها موقوفة علىٰ حجّية نفسها، وهذا هو الدور.

(وأمّا أخبار العرض علىٰ الكتاب فهي وإن كانت متواترة بالمعنىٰ) فلا يَرِدُ عليها ما وَرَدَ علىٰ الطائفة الأُولىٰ من المحاذير المتقدمة لكونها متواترة، ثمّ ما ذكره المصنّف ﷺ من كونها متواترة بالمعنىٰ يتّضح بعد بيان أقسام التواتر وهي ثلاثة:

الأول: هو التواتر اللفظي، وهو عبارة عن إخبار جماعة بلفظ واحد عن واقعة واحدة بحيث يوجب حصول العلم بتلك الواقعة.

والثاني: هو التواتر المعنوي، وهو عبارة عن إخبار جماعة بألفاظ مختلفة مع اشتمال كلّ منها علىٰ معنىً مشترك بينها.

والثالث: هو التواتر الإجمالي، وهو العلم إجمالاً بصدور جملة من الأخبار مع اختلافها عموماً وخصوصاً.

إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة تعرف أنّ هذه الاخبار وإن لم تكن متواترة بالمعنىٰ الأول لاختلافها لفظاً ومعنىً، ولكنها تكون متواترة بالمعنىٰ الثالث قطعاً، إن لم تكن بالمعنىٰ الثاني، فلا يَرِدُ عليها ما تقدّم في الطائفة الأُولىٰ.

طائفتين: إحداهما: ما دلّ علىٰ طرح الخبر الذي يخالف الكتاب، والثانية: ما دلّ علىٰ طرح الخبر الذي لايوافق الكتاب.

أمّا الطائفة الأُولىٰ فلا تدلّ علىٰ المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنّة.

فإنْ قُلتَ: ما من واقعة إلّا ويمكن استفادةُ حكمها من عمومات الكتاب المقتصر في تخصيصها علىٰ السنّة القطعيّة، مثل قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلأَرضِ جَمِيعاً﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيكُمُ المِيتَةَ ... إلىٰ آخره)[2]، و﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمتُم

(إلّا أنّها بين طائفتين: إحداهما: ما دلّ علىٰ طرح الخبر الذي يخالف الكتاب، والثانية: ما دلّ علىٰ طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب).

(وأمّا الطائفه الأُولىٰ فلا تدلّ علىٰ المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنّة)، لعدم صدق المخالف علىٰ ما لا يوجد مضمونه في الكتاب، فيكون الدليل ـ حينئذٍ ـ أخصّ من المدّعىٰ، إذ المدّعىٰ هو عدم حجّية مطلق خبر الواحد المجرد عن القرينة سواء كان ممّا خالف الكتاب والسنّة، أو ممّا لا يوجد مضمونه فيهما أصلاً، وهذه الطائفة إنّما تدلّ علىٰ طرح المخالف فقط، دون غيره.

(فإن قلتَ: ما من واقعة إلّا ويمكن استفادةُ حكمها من عمومات الكتاب ... إلىٰ آخره) والغرض من قوله: (إن قلتَ) هو ردّ كون الدليل أخصّ من المدّعىٰ، غاية الأمر يكون ردّه بردّ مبنىٰ ذلك، فيتضح هذا الإشكال بعد إثبات فساد مبنىٰ لزوم أخصيّة الدليل عن المدّعىٰ، وذلك أنّ كون الدليل أخصّ من المدّعىٰ يكون مبنيّاً علىٰ امكان وجود الخبر الذي لا يكون مضمونه في الكتاب.

ومفاد (إن قلت): هو عدم وجود هذا القسم من الخبر حتىٰ يلزم كون الدليل أخصّ من المدّعىٰ؛ لأنّ كل خبر إمّا موافق للكتاب، أو مخالف له، ويؤيّده قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا رَطبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[3].

---

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) البقرة: ١٧٣.

(٣) الأنعام: ٥٩.

حَلَالاً طَيِّباً﴾[١]، و﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ﴾[٢] ونحو ذلك، فالأخبار المخصّصة لها كلّها، وكثيرٍ من عمومات السنّة القطعيّة، مخالفةٌ للكتاب والسنّة.

قلتُ: أوّلاً: إنّه لا يُعَدُّ مخالفةُ ظاهر العموم ـ خصوصاً مثل هذه العمومات ـ مخالفةً

فالمستفاد من هذه الآية والآيات المذكورة في المتن هو أنّ حكم كلّ شيء موجود في الكتاب، ومستفاد من عموماته، فلا يعقل أن لا يكون مضمون خبر فيه، فحينئذٍ كلّ خبر إذا وافق الكتاب يؤخذ به، وإذا خالفه يطرح إلّا أن يكون مقطوع الصدور، فيخصّص به عموم الكتاب.

فالحاصل أن كل خبر لم يكن موافقاً له يكون مشمولاً للطائفة الأُولىٰ التي دلّت علىٰ طرح ما خالف الكتاب، فلا يكون الدليل أخصّ من المدّعىٰ.

قوله:(**كلّها**) يوهم أن يكون تأكيداً للضمير في قوله: (**لها**) الراجع إلىٰ عمومات الكتاب، فالمعنىٰ ـ حينئذٍ ـ، فالأخبار (**المخصّصة لها**)، أي: عمومات الكتاب (**كلّها**)، أي: كل عمومات الكتاب، فلم يبق من عمومات الكتاب عامّ واحد إلّا وقد خصّص بالأخبار، وهذا المعنىٰ لم يكن صحيحاً، بل الصحيح هو أن تكون (**كلّها**) تأكيداً للأخبار المخصّصة، فالمعنىٰ ـ حينئذٍ ـ، فالأخبار المخصّصة كلها مخالفة للكتاب.

وقبل الجواب عن الإشكال نقول: إنّ الإشكال المزبور ينحل إلىٰ صغرىٰ وهي: إنّه لا يوجد حكم إلّا وقد وَرَدَ فيه عموم من الكتاب، وكبرىٰ وهي: كلّ خبر لم يوافق مضمونه الكتاب مخالف له، فيجب طرحه بأخبار العرض.

(**قلتُ: أولاً: إنّه لا يُعدُّ مخالفةُ ظاهر العموم ـ خصوصاً مثل هذه العمومات ـ مخالفةً**) وقد أجاب المصنّف ﷺ عن الإشكال المزبور بجوابين ثم جوابه الأول يرجع إلىٰ منع الكبرىٰ، والثاني، وهو ما أشار إليه: (وثانياً ... إلىٰ آخره) إلىٰ منع الصغرىٰ، فحينئذٍ كان الأوْلىٰ تقديم الجواب الثاني علىٰ الأول.

وحاصل الجواب الأول، الذي يرجع إلىٰ منع الكبرىٰ: هو أنّ الخاص لا يعدّ مخالفاً للعام عرفاً، لإمكان الجمع بينهما بحمل العام علىٰ الخاص، فالمخالفة بالعموم والخصوص لا

---

(١) الأنفال: ٦٩.

(٢) البقرة: ١٨٥.

وإلّا لعدّت الأخبار الصادرة يقيناً عن الأئمّة عليهم السلام، المخالِفة لعمومات الكتاب والسنّة مخالفةً للكتاب والسنّة. غايةُ الأمر ثبوتُ الأخذ بها مع مخالفتها بكتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، فتخرجُ عن عموم أخبار العرض، مع أنّ الناظر في أخبار العرض علىٰ الكتاب والسنّة يقطعُ بأنّها تأبىٰ عن التخصيص.

وكيف يُرتكبُ التخصيصُ في قوله عليه السلام: (كلُّ حديث لا يُوافِقُ كتابَ الله فهو زُخرُفٌ)[1]،

تعدّ مخالفة خصوصاً مثل هذه العمومات التي صارت موهونة بورود كثرة التخصيص فيها.

قوله: (وإلّا لعدّت الأخبار الصادرة يقيناً عن الأئمّة عليهم السلام ... إلىٰ آخره) إشارة إلىٰ وجه عدم كون الخاصّ مخالفاً للعامّ، ويمكن ارجاع هذا الوجه إلىٰ قياس استثنائي، فيقال: إنّه لو عُدَّ الخاص مخالفاً للعام لكانت الأخبار الصادرة عن الأئمّة يقيناً مخالفة للكتاب، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

أمّا بطلان التالي، بعد كون الملازمة واضحة، فلأجل لزوم أحد المحذورين لا يمكن الإلتزام بهما، وذلك فإنّ الأمر يدور بين حفظ عموم الأخبار الناهية، وطرح هذه الأخبار المخالفة للكتاب الصادرة عنهم عليهم السلام يقيناً، أو رفع اليد عن عموم أخبار العرض الناهية، والإلتزام بتخصيصها والقول بأنّ الخبر المخالف الذي يكون ممّا يعلم بصدوره قد خرج عن الأخبار الناهية بالتخصيص، ولا يمكن الإلتزام بهما، أي: حفظ العموم أو تخصيصه، وأمّا عدم صحة حفظ العموم، فلأنّه مستلزم لطرح الأخبار الصادرة يقيناً عن الأئمّة عليهم السلام، وانحصار الحجّة في الكتاب، وتعطيل أكثر الأحكام المستفادة من هذه الأخبار وهذا ممّا لم يقله أحد.

وأمّا عدم صحة الالتزام بالتخصيص، فلأنّ عمومات الأخبار الناهية آبية عنه كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله، مع أنّ الناظر في أخبار العرض يقطع بأنّها تأبىٰ عن التخصيص، وبالجملة أنّ التالي باطل، فثبت أنّ الخاص لا يعدّ مخالفاً للعامّ أصلاً.

ثمّ أشار إلىٰ وجه كون أخبار العرض آبية عن التخصيص بقوله: (وكيف يُرتكب

---

(١) الكافي ١: ٦٩/٣. الوسائل ٢٧: ١١١، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٤. بحار الأنوار ٢: ٢٤٢/٣٧.

وقوله: (ما أتاكُم مِن حَديث لا يُوافِق كتابَ الله فهو باطلٌ)[١]، وقولهﷺ: (ولا تَقبَلوا عَلينا خِلافَ القرآن فإنّا إن حدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنّة)[٢]، وقد صحّ عن النبيّﷺ، أنّه قال: (ما خالفَ كتابَ الله فليس من حديثي)[٣] أو (لم أقلْهُ)[٤] مع أنّ أكثر عمومات الكتاب قد خصّص بقول النبيّﷺ.

التخصيص في قولهﷺ: (كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف))، أي: باطل، فلا يمكن أن يقال: إنّ بعض ما لا يوافق الكتاب ليس زخرفاً وباطلاً، ولا يمكن الإلتزام بالتخصيص في قولهﷺ: (ما خالف قول ربّنا لم أقله) أو قولهﷺ: (ما خالف كتاب الله فليس من حديثي)، أو (لم أقله).

فالأَوْلىٰ أن يقال: إنّ هذه الأخبار لا تشمل ما يكون مخالفاً علىٰ نحو الخاصّ والعامّ سواء كان ممّا يعلم بصدوره، أو لم يعلم بصدوره، فيكون المراد من المخالف هو المخالف بالتباين الكلّي.

ودعوىٰ عدم صدور المخالف بالتباين عن الوضّاعين؛ لأنّهم لم يضعوا مايخالف الكتاب بالتباين لعلمهم بان ذلك لا يقبل منهم غير مسموعة، إذ الوضّاعون ماكانوا ينقلون عن الأئمةﷺ حتىٰ لا يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بالتباين، بل كانوا يدسّون تلك المجعولات في كتب الثقات من أصحاب الأئمةﷺ، كما يؤيّده ماروي عن أبي عبد اللهﷺ أنّه لعن المغيرة؛ لأنّه دسّ في كتب أصحاب أبيهﷺ أحاديث كثيرة.

(مع أنّ أكثر عمومات الكتاب قد خصّص بقول النبيﷺ) وتخصيص عمومات الكتاب بقول النبيﷺ يكون دليلاً علىٰ عدم كون الخاص مخالفاً للعام، وإلّا لَمَا جاز التخصيص، بل يجب طرح الخاص، فيكون المراد من المخالف للكتاب هو المخالف علىٰ

---

(١) تفسير العياشي ١: ٢٠/٥، بحار الأنوار ٢: ٢٤٢/٣٨، باختلاف يسير فيهما.

(٢) رجال الكشي ٢: ٤٩٠/٤٠١.

(٣) قرب الإسناد: ٩٢/٣٠٥، بحار الأنوار ٢: ٢٢٧/٥.

(٤) إشارة إلىٰ حديث آخر، وهو (ماجاءكم عنّي لا يوافق القرآن فلم أقله) ذكره العياشي في تفسيره ١: ١٩/١، أو هو: (ما جاءكم يخالف القرآن فلم أقله) في بحار الأنوار ٢: ٢٤٢/٣٩، وكذلك في نفس الصفحة في البحار ح ٤٠ وهو: (... وإن لم يوافق كتاب الله فلم أقله).

وممّا يدلّ علىٰ أنّ المخالفة لتلك العمومات لا تعدّ مخالفةً، ما دلّ من الأخبار علىٰ بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنّة النبويّة، إذ بناءً علىٰ تلك العمومات لا توجد واقعةٌ لا يوجد حكمُها فيهما.

فمن تلك الأخبار: ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلةً عن رسول الله ﷺ أنّه قال: (ما وجدتم في كتاب الله فالعملُ به لازمٌ، ولا عُذرَ لكمُ في تركه، وما لم يكن في كتاب الله تعالىٰ وكانت فيه سنّة منّي فلا عُذرَ لكم في ترك سنّتي، ومالم يكن في سنّة منّي، فما قال أصحابي فقولوا به، فإنّما مَثَلُ أصحابي فيكم كَمَثَلِ النجوم، بأيّها أُخِذَ اهتدي، وبأيّ أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتّم، واختلافُ أصحابي رحمةٌ لكم، قيل: يارسول الله ومن أصحابك ؟ قال: أهل بيتي)[1] الخبر، فإنّه صريح في أنّه قد يَرِدُ مِن الأئمّة عليهم السلام ما لا يوجد في الكتاب والسنّة.

وجه التباين لا العموم والخصوص.

(وممّا يدلّ علىٰ أنّ المخالفة لتلك العمومات لا تُعدّ مخالفة، ما دلّ من الأخبار علىٰ بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب ... إلىٰ آخره).

وهذا الكلام من المصنّف ﵀ يناسب أن يكون تتمّة ومؤيّداً للجواب الأول المذكور، وكذلك ينسجم أن يكون مقدمة وموافقاً للجواب الثاني، فلا يكون جواباً مستقلاً.

أمّا كونه مرتبطاً ومؤيّداً للجواب الأول، فيتضح بعد بيان ماهو المراد من المخالفة التي دلّت أخبار العرض علىٰ النهي عن الأخذ، فنقول: إنّ المراد منها هو عدم الموافقة للكتاب الشامل لما يكون مخالفاً له، وما لا يوجد مضمونه فيه، فكل خبر لا يوافق الكتاب يعدّ مخالفاً، فيجب طرحه بمقتضىٰ أخبار العرض، فيكون مراد من استدل بأخبار العرض علىٰ وجوب طرح المخالف هو هذا المعنىٰ، حيث جعل الملاك الموافقة.

ثم يقول المصنّف ﵀ في الجواب الأول: ما يكون مخالفاً علىٰ نحو العموم والخصوص لا يعدّ مخالفاً، فلا تشمله أخبار العرض، وكذلك ما لا يوجد مضمونه في الكتاب لا يعدّ مخالفاً، والشاهد هو صدور الأخبار لبيان حكم ما لا يوجد حكمه في عمومات الكتاب،

---

(١) بصائر الدرجات: ١١/٢. الاحتجاج ٢: ٢٣٠/٢٥٩. بحار الأنوار ٢: ١/٢٢٠.

ومنها: ما ورد في تعارض الروايتين من ردّ ما لا يوجد في الكتاب والسنّة إلىٰ الأئمّة عليهم السلام، مثل ما رواه في العيون عن أبي الوليد عن سعد بن محمّد بن عبدالله المسمعيّ، عن الميثمي. وفيها: (ما ورد عليكم مِن خبرين مُختَلِفينِ فَاعرِضُوهُما علىٰ كتاب الله ـ إلىٰ أن قال ـ: وما لم يكن في الكتاب فَاعرضوه عَلىٰ سُنَنِ رَسُول الله صلى الله عليه وآله ـ إلىٰ أن قال ـ: وما لم تجدوه في شيء من هذه فرُدّوا إلينا علمه، فَنَحنُ أولىٰ بِذلِكَ)[1] الخبر.

والحاصلُ أنّ القرائن الدالّة علىٰ أنّ المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرّد مخالفة عمومه أو إطلاقه، كثيرةٌ تظهر لمن له أدنىٰ تتبّع.

فلو كان ما لا يوجد حكمه في القرآن مخالفاً له كان الواجب تركه، وعدم الأخذ به كما تقتضي أخبار العرض مع أنّ المستفاد من عدّة الأخبار بيان كيفية الأخذ به كما هي مذكورة في المتن، هذا تمام الكلام في كون هذا الكلام مرتبطاً في الجواب الأول.

وأمّا كونه مرتبطاً بالجواب الثاني الآتي، فهو أنّ هذا الكلام منه ردّ لأصل الإشكال أيضاً، وهو أنّه ما من واقعة إلّا ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب، ويكون هذا الكلام منه ردّاً لهذا الإشكال بأنّ عدّةً من الأخبار قد وردت في بيان ما لا يوجد حكمه في الكتاب.

فحينئذٍ لو كان حكم كلّ شيء مستفاد من الكتاب لكان صدور هذه الأخبار لغواً، إذ لا يبقىٰ مجال لها كما لا يخفىٰ، فصدورُ هذه الأخبار شاهدٌ علىٰ ردّ وجود حكم كل واقعة في الكتاب؛ لأنّ المستفاد منها هو وجود واقعة لايوجد حكمها في عمومات الكتاب، فيكون كلام المصنّف رحمه الله باعتبار ذكر هذه الأخبار ردّاً للصغرىٰ كالجواب الثاني.

ثم إنّ ما بيّناه في توجيه كلام المصنّف رحمه الله يكون أنسب وأقرب بالواقع ممّا ذكره المصطفىٰ الاعتمادي، والله تعالىٰ هو العالم بالحقائق.

(واختلاف أصحابي رحمة ... إلىٰ آخره) قال النبي صلى الله عليه وآله: اختلاف أهل بيتي ـ حيث يصدر منهم عليهم السلام الأخبار المتعارضة ـ رحمة لكم، فإنّ المخالفين إذا وجدوا فيكم الاختلاف لا

---

(١) عيون الأخبار ٢: ٤٥/٢١، وفيه: حدّثنا أبي ومحمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنهما، قالا: حدّثنا سعد بن عبدالله، قال: حدّثني محمّد بن عبدالله المسمعي، قال: حدّثني أحمد بن الحسن الميثمي، أنّه سأل الرضا عليه السلام... إلىٰ آخر الحديث.

ومن هنا يظهر ضعفُ التأمّل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار، بل منعه لأجلها، كما عن الشيخ في العدّة، أو لِمَا ذكره المحقّق من أنّ الدليل علىٰ وجوب العمل بخبر الواحد، الإجماعُ علىٰ استعماله فيما لايوجد فيه دلالة، ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوبُ العمل به.

وثانياً: إنّا نتكلّمُ في الأحكام التي لم يَرِدْ فيها عمومٌ من القرآن والسنّة، ككثير من أحكام

يأخذهم البغي عليكم، وقد يقال: إنّ المراد بالاختلاف هو الذهاب والإياب عند الأئمة عليهم السلام لأخذ العلم منهم عليهم السلام.

(ومن هنا يظهر ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار) ومن كون الخاص غير مخالف للعام يظهر ضعف التأمل والإشكال في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لأجل ما دلّ علىٰ وجوب طرح المخالف.

(بل منعه)، أي: التخصيص لأجل الأخبار الدالة علىٰ طرح المخالف.

وذلك لأن الأخبار المذكورة لا تدلّ علىٰ طرح الخاص من أخبار الآحاد، إذ الخاص لا يعدّ مخالفاً علىٰ ما تقدم في الجواب فيبقىٰ الخاص علىٰ حجّيته، ويجوز حينئذٍ تخصيص عموم الكتاب به من دون تأمّل وإشكال.

(أو لِمَا ذكره المحقّق رحمه الله من أنّ الدليل علىٰ وجوب العمل بخبر الواحد، الإجماع ... إلىٰ آخره).

أي: منع تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لأجل ما دلّ علىٰ طرح المخالف، كما عن الشيخ رحمه الله في العدّة.

أو المنع المذكور يكون لما ذكره المحقّق من أنّ الدليل علىٰ حجّية خبر الواحد هو الإجماع، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو وجوب العمل فيما لا يوجد فيه دليل، ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل بخبر الواحد، فلا يجوز العمل به فضلاً عن تخصيص عموم الكتاب به.

وفيه: ـ مضافاً إلىٰ ما تقدّم من أنّ أخبار العرض لا تشمل الخاص ـ أنّ ما دلّ علىٰ حجّية خبر الواحد لم ينحصر بالإجماع حتىٰ يؤخذ بالقدر المتيقّن، بل الأدلة الأربعة تدلّ علىٰ حجّيته، كما ستأتي في كلام المصنّف رحمه الله.

المعاملات، بل العبادات التي لم تَرِدْ فيها إلّا الآيات مجملة أو مطلقة من الكتاب. إذ لو سلّمنا أنّ تخصيص العموم يُعَدُّ مخالفةً، أمّا تقييدُ المطلق فلا يُعَدُّ في العرف مخالفةً، بل هو مـفسّرٌ خصوصاً علىٰ المختار من عدم كون المطلق مجازاً عند التقييد.

قوله: (وثانياً) عطف علىٰ قوله: أولاً، وقد تقدّم أنّ هذا الجواب يرجع إلىٰ منع الصغرىٰ بعد منع الكبرىٰ بالجواب الأول، فكان الأَوْلىٰ أن يُقال في تحريره: وثانياً: نمنع من تكفّل الكتاب والسنّة حكم جميع الوقائع، ولو بعنوان العموم والإطلاق، غاية الأمر تكفّلهما لحكم كثير من الوقائع، فلا يمكن الاستدلال بهما في جميع الوقائع من العبادات والمعاملات، وذلك أمّا لعدم تعرضهما لحكم المسألة بنحو من الأنحاء في بعض الموارد، وأمّا لإجمالهما.

فالملخّص أنّ هناك أحكاماً لاتستفاد من عمومات الكتاب، فما ذكر من أنّ كل واقعة يوجد حكمها في عمومات الكتاب مردودة، وهذا هو الأَوْلىٰ كما في بحر الفوائد ممّا ذكره بعض الشارحين، حيث قال في شرح قول المصنّف (وثانياً): ولو سلّمنا أنّ أخبار العرض تشمل مطلق ما يخالف الكتاب، وإن كان علىٰ نحو العموم والخصوص، إلّا (إنّا نتكلمُ في الأحكام التي لم يرِدْ فيها عمومٌ) إذ لازم هذا التفسير هو تسليم الإشكال كبرىٰ، وردّه من حيث الصغرىٰ فقط، وهذا بخلاف ما ذكرناه حيث يكون ردّاً للإشكال صغرىٰ كبرىٰ.

نعم، يذكر تسليم الإشكال من حيث الكبرىٰ بقوله: (إذ لو سلّمنا) وكيف كان، فقوله: (إلّا آيات مجملة) إشارة إلىٰ القول بكون أسامي العبادات والمعاملات أساميَ للصحيح منهما (أو مطلقة)، إشارة إلىٰ القول بكونها أساميَ للأعمّ.

(إذ لو سلّمنا أنّ تخصيص العموم يعدّ مخالفة، أمّا تقييد المطلق فلا يعدّ في العرف مخالفة)، أي: علىٰ فرض كون الخاص مخالفاً للعام، ولكن المقيد لا يكون مخالفاً للمطلق عند العرف، بل يكون مفسراً له.

فقوله تعالىٰ: ﴿وأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[1] مطلق، والخبر الدال علىٰ اشتراط القبلة في الصلاة يكون مفسراً للإطلاق، فلا يصدق عليه أنّه مخالف للكتاب حتىٰ يطرح لأجل الأخبار

---

(١) يونس: ٨٧.

فإن قلتَ: فعلىٰ أيّ شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب، فانّ حملها علىٰ طرح ما يباين الكتاب كليّةً حملٌ علىٰ فرد نادر، بل معدوم، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمامُ الذي عرفته في الأخبار؟.

قلتُ: هذه الأخبار علىٰ قسمين:

منها: ما يدلّ علىٰ عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنّة عنهم عليهم السلام، وأنّ المخالفَ لهما باطلٌ، وأنّه ليس بحديثهم.

ومنها: مايدلّ علىٰ عدم جواز تصديق الخبر المحكيّ عنهم عليهم السلام، إذا خالف الكتاب والسنّة.

أمّا الطائفة الأُولىٰ، فالأقربُ حملُها علىٰ الأخبار الواردة في أُصول الدين مثل: مسائل الغلوّ والجبر والتفويض التي وردت فيها الآيات والأخبار النبويّة. وهذه الأخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع؛ لأنّها أُخِذَت عن الأُصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

الآمرة بطرح ما هو مخالف للكتاب، فاعتباره يكون كافياً في ردّ السلب الكلّي.

(فإن قلتَ: فعلىٰ أيّ شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب) هذا الإشكال يكون راجعاً إلىٰ الجواب الأول، حيث قال المصنّف رحمه الله: إنّ أخبار العرض الآمرة بطرح مخالف الكتاب لا تشمل ما يخالفه علىٰ نحو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد؛ لأنّ الخاص لا يعدّ مخالفاً للعام كما أنّ المقيّد لا يعدّ مخالفاً للمطلق، فيأتي الإشكال المذكور.

فيقال: إنّه إذا لم تشمل أخبار العرض مايخالف الكتاب علىٰ نحو العموم والخصوص فعلىٰ أي شيء تحمل تلك الأخبار الدالّة علىٰ طرح مخالف الكتاب، ولا يصح حملها علىٰ طرح ما يباين الكتاب؛ لأنّه فرد نادر، بل معدوم، ولا ينبغي للأئمة لأجل فرد نادر هذا الاهتمام؟!.

(قلتُ: هذه الأخبار علىٰ قسمين)، الأول: ما يدلّ علىٰ عدم صدور الخبر المخالف عن الأئمة عليهم السلام. الثاني: ما يدلّ علىٰ عدم تصديق الخبر المخالف.

ثمّ القسم الأول، يحمل علىٰ الأخبار المباينة للكتاب والسنّة الواردة في أُصول الدين (مثل مسائل الغلوّ) في شأن علي عليه السلام بأنه يكون رازقاً وخالقاً ومميتاً (والجبر والتفويض)

وأمّا الثانيةُ، فيمكنُ حملها علىٰ ما ذكر في الأُولىٰ، ويمكن حملها علىٰ صورة تعارض الخبرين كما يشهد به موردُ بعضها، ويمكن حملُها علىٰ خبر غير الثّقة، لما سيجيء من الأدلّة علىٰ اعتبار خبر الثّقة.

هذا كلّه في الطائفة الدالّة علىٰ طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة.

أمّا الطائفة الآمرةُ بطرح ما لا يوافق الكتابَ أو لم يوجد عليه شاهدٌ من الكتاب والسنّة، فالجواب عنها ـ بعدما عرفت من القطع بصدور الأخبار غير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم عليهم السلام، كما دلّ عليه روايتا الإحتجاج[1] والعيون[2] المتقدمتان المعتضدتان

والتجسيم وغيرها، ممّا علم بالضرورة عدمه من الدين، فتكون هذه المسائل من المسائل التي ورد في نفيها الآيات، فتكون الأخبار الدالّة علىٰ إثباتها مخالفة للكتاب فيجب طرحها، ثم إنّ المراد من الجوامع في كلام المصنّف رحمه الله هو الكتب الأربعة، والمراد من الأُصول هو الأُصول المعروفة بالأربعمائة.

ثمّ القسم الثاني، وهو ما يدل علىٰ عدم تصديق مايخالف الكتاب يمكن أن يحمل علىٰ ماحمل به القسم الأول، ويمكن أن يحمل علىٰ مورد تعارض الخبرين؛ فإنّ بعض مادل علىٰ طرح مايخالف الكتاب وَرَدَ في باب التعارض، ويمكن أن يحمل علىٰ خبر غير الثقة، وعلىٰ جميع التقادير لا يصح الاستدلال بأخبار العرض علىٰ عدم حجّية أخبار الآحاد علىٰ نحو السلب الكلّي، كما هو المدّعىٰ.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الاستدلال بأخبار العرض الدالة علىٰ طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة.

(وأمّا الطائفة الآمرةُ بطرح ما لا يوافق الكتابَ أو لم يوجد عليه شاهدٌ من الكتاب)فيمكن الجواب عنها:

أولاً: بنفس الجواب عن الأخبار الدالة علىٰ طرح المخالف للكتاب، وذلك؛ لأنّ معنىٰ ما لا يوافق الكتاب هو مايخالف الكتاب عند العرف، فيجري فيها ماجرىٰ فيها من الجواب والحمل.

---

(١) الاحتجاج ٢: ٢٥٩/٢٣٠.

(٢) عيون الأخبار ٢: ٢١/٤٥.

بغيرها من الأخبار ـ أنها محمولة علىٰ ما تقدّم في الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنّة، وإنّ ما دلّ منها علىٰ بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفاً محمول علىٰ الأخبار الواردة في أُصول الدين، مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنّة علىٰ الباطن الذي يعلمونه منها، ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها؛ وما دلّ علىٰ عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهدٌ من كتاب الله علىٰ خبرِ غير الثقة أو صورة التعارض، كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجيّة.

ثمّ إنّ الأخبار المذكورة علىٰ فرض تسليم دلالتها ـ وإن كانت كثيرة ـ إلّا أنّها لا تقاوم الأدلّة الآتية، فانّها موجبة للقطع بحجّيّة خبر الثقة، فلابدّ من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

وثانياً: (فالجواب عنها بعد ماعرفت من القطع بصدور الأخبار غير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم عليهم السلام) إنّها محمولة علىٰ ماحملت به الأخبار المتقدمة من دلالتها علىٰ طرح ماورد في أُصول الدين، أو في باب التعارض أو خبر غير الثقة، ثم الفرق بين هذا الجواب والجواب الأول؛ أنّ الحمل علىٰ الأول هو بعد إرجاعها إلىٰ الأُولىٰ في كون المراد منهما هو طرح المخالف للكتاب، وعلىٰ الثاني إبقائها علىٰ حالها، غاية الأمر تُحمل علىٰ ما حملت الأُولىٰ عليه.

ثمّ هذه الأخبار تكون علىٰ قسمين: قسم يدلّ علىٰ بطلان ما لا يوافق الكتاب، وكونه زخرفاً، وقسم يدل علىٰ عدم جواز تصديق ما لا يوجد عليه شاهد من الكتاب.

فالقسم الأول يحمل علىٰ ردِّ الأخبار الواردة في أُصول الدين (مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنّة علىٰ الباطن الذي يعلمونه منها)، أي: يحتمل أن يكون الخبر الذي لا يوافق الكتاب في نظرنا موافقاً له في الواقع وعلم الله، والأئمة عليهم السلام يعلمون بتلك الموافقة، ومع ذلك نحن في الظاهر مأمورون بحملها علىٰ البطلان.

(ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها)، أي: لأجل كون بعض الأخبار موافقاً للكتاب في الواقع لا في الظاهر كان الأئمة عليهم السلام يستشهدون علىٰ قولهم بآيات القرآن، ونحن لا نفهم دلالتها علىٰ ما استشهدوا بها عليه. هذا ملخّص الكلام في القسم الأول.

ثمّ القسم الثاني، وهو مايدل علىٰ عدم جواز تصديق ما لا يوجد عليه شاهد من

وأمّا الجوابُ عن الإجماع: الذي ادّعاه السيّد والطبرسيّ، فبأنّه لم يتحقق لنا هـذا الإجماعُ، والاعتماد علىٰ نقله تعويلٌ علىٰ خبر الواحد، معَ معارضته بما سيجيء من دعوىٰ الشيخ المعتضدة بدعوىٰ جماعة أُخرىٰ الإجماعَ علىٰ حجّية خبر الواحد في الجملة، وتحقّق الشهرة علىٰ خلافها بين القدماء والمتأخّرين.

وأمّا نسبةُ بعض العامّة ـ كالحاجبيّ والعضديّ ـ عدم الحجّيّة إلىٰ الرافضة فستندةٌ إلىٰ ما رأوا من السيّد من دعوىٰ الإجماع، بل ضرورة المذهب علىٰ كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة.

الكتاب يحمل علىٰ خبر غير الثقة، أو صورة التعارض، كما يظهر من بعض الأخبار العلاجية. هذا تمام الكلام في الجواب عن الأخبار.

(وأمّا الجوابُ عن الإجماع) فالمحصّل منه غير متحقّق، والمنقول منه غير حجّة، مضافاً إلىٰ كون الاستدلال بالإجماع المنقول بخبر الواحد مصادرة بالمطلوب، وهذا مع معارضته بما سيجيء من دعوىٰ الإجماع علىٰ حجّية خبر الواحد.

(وتحقّق الشهرة علىٰ خلافها)، أي: خلاف دعوىٰ الإجماع من السيد علىٰ عدم حجّية خبر الواحد.

قوله: (وأمّا نسبة بعض العامّة ...إلىٰ آخره) دفع لما يتوهّم من أنّ بعض العامة قد نسب المنع عن العلم بخبر الواحد إلىٰ الإمامية حيث قال: إنّ المشهور بينهم هو عدم حجّية خبر الواحد، فيظهر من هذه النسبة أنّ المشهور عند الإمامية هو المنع، فتكون الشهرة مؤيدة لدعوىٰ الإجماع من السيد.

وقد أجاب عن هذا التوهم، حيث قال: (فستندةٌ إلىٰ ما رأوا من السيد من دعوىٰ الإجماع، بل ضرورة المذهب علىٰ كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة) فتوهّموا من كلامه هذا التوهّم الفاسد.

هذا تمام الكلام في أدلة المانعين والجواب عنها.

❁ ❁ ❁













